M. I. Finley

VECHII GRECI

COLECȚIA CLEPSIDRA

COLECȚIA
CLEPSIDRA

Ilustrația copertei de
Carmen Florica Țapu

București, bd. Republicii, 17

M. I. Finley

VECHII GRECI

Traducere și studiu introductiv de
acad. Emil Condurachi

1974

Editura Eminescu

M. I. FINLEY
The ancient Greeks
© M. I. Finley, 1963
Pinguin Books, London

STUDIU INTRODUCTIV

Interesul mereu treaz al publicului cultivat de pretutindeni, şi de la noi din ţară, pentru istoria epocilor îndepărtate ale omenirii, pentru strălucitele civilizaţii trecute, se află, în cazul istoriei Greciei antice, într-o situaţie particulară. Istorie „clasică", îndeajuns de apropiată, prin legături diverse şi cu ramificaţii afectînd profund civilizaţia şi istoria noastră naţională, istoria Greciei nu e îndeajuns de misterioasă pentru a stîrni curiozităţi irezistibile şi nici îndeajuns de familiară pentru a ne fi întotdeauna limpede; totodată, răsturnînd aceste constatări, putem afirma însă că nu e suficient de cunoscută pentru a ne putea dispensa de studiul ei (şi cînd, oare, se întîmplă asta în istorie?), nu ne e nici atît de străină încît să ne poată fi indiferentă.

Dimpotrivă. Lăsînd la o parte cazul specialistului, obligat de însăşi meseria lui să ştie şi să înţeleagă în profunzime procese istorice desfăşurate în chiar zona de elaborare a propriei noastre istorii, şi cu ecouri durabile în substanţa acesteia, de o profunzime pe care încă sîntem departe de a o putea întotdeauna măsura cu precizie; lăsînd, iarăşi, la o parte

apetența enciclopedică neselectivă a celor dornici să știe cît mai mult despre orice, publicul cult — tot mai numeros, mai important și mai interesat de adevărata desfășurare a proceselor istorice — nu poate să se dispenseze de o judecată istorică exactă asupra unui capitol de experiențe și realizări atît de fundamentale pentru întreaga civilizație europeană care i-a urmat.

E uimitor într-adevăr cum, într-un spațiu relativ restrîns și într-un timp atît de scurt, de numai cîteva secole, s-a putut produce o atît de profundă modificare a atîtor domenii din viața economică și socială, politică și culturală, din mentalitatea și comportamentul oamenilor, din felul lor de a privi în jur și de a se privi pe sine. „Miracolul grec" e o noțiune cu care se luptă de mai multă vreme istoriografia științifică, în efortul de a-l explica, de a-l face inteligibil și firesc; și totuși, dincolo de acest aprig proces de demitizare, la capătul acestei neobosite strădanii de a face din domeniul istoriei grecești un domeniu cît mai riguros și mai științific cunoscut, rămîne, întreg, sentimentul de uimire, inevitabil în fața însemnătății progreselor dobîndite și rapidității lor, în fața durabilei amprente pe care încă azi o mai resimțim, gîndind în concepte inventate atunci, construind cu mijloace de ei descoperite și redescoperîndu-le frumusețea. S-ar putea scrie un îndelung eseu consacrat continuității și discontinuității în istoria greacă și în imaginea noastră despre această istorie, demonstrație privilegiată a necesității unei judecăți dialectice despre trecut: dialectica fiind ea însăși o metodă de gîndire descoperită — cel puțin

pentru cultura europeană — pe pămîntul Eladei. Înțelegerea proceselor istorice, a genezei și dezvoltării structurilor de bază ale evoluției istoriei europene, precum și a instituțiilor și ideilor care le reflectă și le influențează își găsește în istoria Greciei antice un teren de exercitare, de dezvoltare și aplicare dintre cele mai fertile.

Istoria Greciei are, credem, de spus multe cititorului modern; nu din tradiție numai, și fiindcă așa e frumos, să știm nume și opere din antichitatea clasică. Ci fiindcă experiența umană pe care istoria anticei Elade o cuprinde și o explică este încă importantă în secolul acesta al experiențelor celor mai radicale pe care le-a cunoscut istoria omenirii.

Aceasta presupune, desigur, un efort de înțelegere reală și corectă a lucrurilor, de reevaluare și de reelaborare a conceptelor, de înnoire a modalităților de abordare a acestui capitol de istorie, pe măsura unui public altminteri deprins, mai ales în ultimele decenii, cu rigorile deducției științifice, cu precizia afirmațiilor și cu limpezimea concluziilor.

Toate aceste motive ne-au îndemnat să supunem publicului românesc această versiune a cărții lui M. I. Finley, Vechii greci.

Autorul acestei sinteze este azi una din cele mai recunoscute autorități în istoria socială și economică a lumii antice. Născut la New York City, în 1912, după studii de istorie antică și de drept la Universitatea Columbia, M. I. Finley desfășoară o bogată activitate de cercetător și profesor pe lîngă diferite instituții specializate din S.U.A. și, din 1955, din Marea Britanie, la Cambridge; din 1970 e profesor de istorie antică la această strălucită Universitate, din

1971 — membru al Academiei Britanice. Autor al unui număr însemnat de articole și monografii de specialitate, care au deschis drumuri noi în cercetarea istoriei economice și sociale a antichității, profesorul Finley a scris în același timp și cîteva lucrări de popularizare, dintre care una, măcar, a apărut încă acum cîțiva ani în Editura Științifică sub titlul Lumea lui Odiseu.

Aceste din urmă lucrări, inclusiv cea pe care o prezentăm acum prin bunăvoința luminată a Editurii Eminescu, s-au bucurat încă de la apariție de un statut special. Apreciate de un public foarte larg — dovadă numărul de reeditări, în tiraje impresionante uneori — ele constituie acum și lucrări de referință pentru specialiști, nu numai ca sinteze extrem de limpede și strict alcătuite, ci și ca lucrări argumentînd idei și teze noi, deosebit de importante pentru întregul proces de împrospătare a istoriografiei antichității. Ca toate cărțile de popularizare de bună calitate, lucrările profesorului Finley sînt, evident, scrise cu cel mai înalt spirit de răspundere și cu o scrupulozitate admirabilă; ele fac însă mult mai mult decît atît, căci, anulînd prin limpezimea și soliditatea riguroasă a argumentării distanțele, deseori artificial exagerate de alții, între cititor și specialist, renunțînd fără pagubă la întortochieri și academisme și la convențiile stilului științific, autorul izbutește să creeze un contact direct între publicul larg și laboratorul de cercetare al istoricului, între popularizarea științei și creația științifică. E, poate, mai greu pentru un cititor obișnuit să măsoare exact noutatea afirmațiilor și concluziilor lui Finley;

el va ști însă întotdeauna și cît are dreptul să se încreadă în substanța lor, și cît e de personală o teză, și cît e de vie întreaga lucrare.

Cartea de față e o introducere în istoria Greciei, nu o istorisire a acesteia. Calitățile dominante ale volumului ni s-au părut decisive pentru o asemenea încercare : sinteza extrem de riguroasă și luciditatea analizei. Nu sînt cuvinte de prisos în aceste pagini și aproape fiecare din ele rezumă o judecată, are acoperire și răspunde unui fapt deosebit de important, a cărui explicitare însumează uneori volume, alteori chiar mai mult decît atît. Întreaga construcție se întemeiază pe o viziune personală, științifică și coerentă asupra istoriei Greciei, a particularităților și a valorii ei de generalitate. Fără a fi vreo clipă robit detaliului, autorul are talentul, susținut de o erudiție niciodată oprimantă și de o familiaritate superioară cu izvoarele, de a găsi întotdeauna amănuntul cel mai elocvent, exemplul cel mai clar, paralela cea mai adecvată pentru a explica, în puține cuvinte, unui public de nespecialiști o situație — fie ea cît de complicată. Fără emfază și fără ambiguități, formulări riguros nuanțate limpezesc adesea probleme din cele mai complicate, cu o uimitoare capacitate de sinteză care atinge esențialul fără a-l deforma ; simplu, dar fără simplificări abuzive, mărturisind cinstit ce se știe și ce nu, autorul construiește un discurs științific inteligibil, unitar și omogen.

Căci volumul, care are foarte multe idei, are și o coerență interioară remarcabilă, pornind de la o selecție riguroasă și o ierarhizare științifică a faptelor și explicațiilor. Istoric al economiei și societății grecești mai înainte de toate, M. I. Finley înțelege și ex-

plică procesele cu care îl familiarizează pe cititor dintr-o justă perspectivă cauzală, pornind de la rădăcinile lor social-economice și urmărindu-le expresia pe toate planurile suprastructurale, precum și căile și direcțiile în care aceste rezultante modifică și informează, la rîndu-le, elementele fundamentale ale vieții sociale. Cu o îndrăzneață prudență, profesorul Finley refuză orice generalizare abuzivă, orice extrapolare neîntemeiată, orice apriorism; și totuși, demonstrația lui e departe de a fi fragmentată sau particularistă, înserînd într-un cadru general inteligibil elementele care se pot într-adevăr ridica la un grad superior de semnificație într-o gîndire ordonatoare care respectă particularul fără a-l absolutiza și formulează generalul fără a plăti tribut dogmelor. Calitatea dialectică remarcabilă a gîndirii și concepțiilor autorului face ca marea majoritate a concluziilor sale să fie acceptabile și acceptate în egală măsură de specialiști și de nespecialiști.

În centrul sintezei sale cu privire la istoria Greciei se află realitatea cea mai originală a acestei istorii — structura comunității civice, polis. *Formă politică, dar și inseparabil conținut social-economic dominant al vieții istorice în istoria Greciei pînă în epoca elenistică, acest „mediator general" al proceselor istorice ale societății grecești este analizat și reconstruit în multiplicitatea aspectelor sale, conferind întregii expuneri un sens și o unitate remarcabilă. Poate cele mai semnificative pagini sub acest aspect sînt cele consacrate creației culturale; nu juxtapuse, ci organic încadrate ca manifestări semnificative ale unor realități istorice fundamentale, realizările culturii*

grecești sînt astfel integrate unei perspective istorice științifice și capătă o dimensiune, o coerență și un sens istoric. Problema originalității culturii grecești este astfel integrată concluziilor autorului cu privire la originalitatea creației grecești pe toate planurile : social — generalizarea unui tip de proprietate asupra pămîntului și unor raporturi sclavagiste noi în comparație cu Orientul antic ; politic — crearea unui nou tip de stat — comunitatea — polis, elaborîndu-și autonom și colectiv propriile legi prin deliberarea corpului civic ; religios și cultural — dezvoltarea unei culturi esențialmente antropocentrice, laice și umaniste în înțelesul cel mai actual al cuvîntului[1]. *Cu toată prudența, subliniind de fiecare dată incertitudinile, rezervele și particularismele, ostil oricărei retorici, autorul comunică cititorului modern entuziasmul sobru pentru această omniprezentă „originalitate silită" a istoriei Greciei, argumentînd științific valoarea actuală a experienței însu-*

[1] Clasicii marxismului au subliniat în mai multe rînduri geneza și rolul pe care l-a jucat în dezvoltarea tuturor potențelor umane „orașul" *(polis* la greci), nu numai în raport cu „obștea" sătească, ce a constituit celula social-economică a întregului orient antic, dar și „domeniul feudal", ce va lua locul orașului antic în condiții istorice determinate de evoluția societății feudale. Explicația profundă, dată de Marx, tipului urban de organizare social-economică, cu toate implicațiile sale în domeniul infra și suprastructurii, în comparație cu „obștea" sătească, proprie Orientului antic, justifică pe deplin concluziile trase de autorul lucrării de față. Iată ce spune Marx în această privință în *Bazele criticii economiei politice :*

„A doua formă de proprietate care, ca și prima, a dat naștere unor modificări esențiale, cu caracter local, istoric

mate și transmise de libera creativitate a acestei societăți. Istoria ei devine astfel nu numai inteligibilă, ci și plină de sens și importanță pentru cititorul modern.

Autorul acestei cărți nu obișnuiește să facă declarații programatice și de principiu. Dar, dincolo de orice formulare declarativă, lectura atentă a cărții pune în evidență, în însăși substanța acesteia, o metodă de interpretare justă sub aspect teoretic, aplicată consecvent, riguros și îndrăzneț. Cititorul neavizat poate socoti firești atari interpretări revelatoare, tocmai datorită simplității de expresie care le e caracteristică; gîndirea istorică pe care ele o poartă e însă complexă, de o remarcabilă suplețe dialectică, de care specialistul e adesea surprins și admirativ.

Iată, spre exemplu, cazul — extrem de important și larg dezbătut, al marii mișcări de roire a grecilor în epoca arhaică, așa-numita „mare colonizare greacă". Profesorul Finley situează de la bun început și cu hotărîre problematica acestui fenomen în cadrul logic și istoric care îl face inteligibil — conflictele și tensiunile sociale ale unor formațiuni statale

etc., fiind produsul unei vieți mai mobile și al unui destin mai schimbător al triburilor primitive, ca și al modificărilor pe care le-au suferit ele în procesul dezvoltării istorice, presupune, de asemenea, drept premisă *obștea*, dar nu ca primul caz, unde obștea se prezintă ca substanță, iar indivizii nu sînt altceva decît simple accesorii ale ei sau părți componente care s-au format pe o cale pur naturală. Această din urmă formă presupune ca bază nu întinderea de pămînt ca atare, ci orașul ca sediu (centru) deja creat al agriculturilor (proprietari funciari), Organul apare aici ca un teritoriu al orașului, pe cînd în primul caz satul se prezenta ca un simplu accesoriu al pămîntului." (N. pref.)

în curs de cristalizare sub dominația aristocrației. Complexul de factori care se îmbină în acest moment — creșterea demografică, existența și înăsprirea raporturilor de proprietate, a monopolului puterii politice, deținut de aristocrație chiar și după ce puterea militară nu-i mai era strict rezervată, sînt prezentate într-o ordine logic inteligibilă care respectă scrupulos realitatea istorică; denumită, sugestiv, „supapă de siguranță" a acestor tensiuni sociale, colonizarea e astfel definitivă în însăși substanța și cauzalitatea ei materialist-dialectică cu o remarcabilă economie de mijloace [1]. *Nuanța de concret și de autentic a fenomenului istoric e pusă în lumină de un scurt dar caracteristic citat din izvoare, subliniindu-se îndată și elementul nou pe care acest tip de strămutare îl implică în raport cu migrațiile anterioare — prezența și inițiativa unor comunități structurate, conferind o nouă calitate acestei vaste mișcări de populații și argumentîndu-se caracterul istoricește necesar al fenomenului în contextul său. Toate*

[1] În puține, dar esențiale, cuvinte, Marx a atras atenția asupra acestui fenomen, căruia autorul lucrării de față i-a acordat atenția necesară. „În statele antice emigrația forțată, care lua forma unei organizări periodice de colonii, alcătuia o verigă permanentă în lanțul social. Dezvoltarea insuficientă a forțelor de producție făcea ca cetățenii să depindă de un anumit raport cantitativ, care nu putea fi tulburat. De aceea singura soluție era emigrația forțată." Extras din articolul lui Marx *Emigrația forțată*, publicat în *„New York Daily Tribune"*, din 22 Martie 1853, reprodus în antologia lui Maurice Godelier, pe care am consultat-o în versiunea italiană *(Sulle società precapitaliste*, Milano, 1970, p. 119. (N. pref.).

acestea cu o discursivitate limpede, într-o înlănțuire logică impecabilă și într-un spațiu minim, de o remarcabilă și în același timp deloc aridă densitate.

Sau cazul reformelor constituționale la Sparta, în aceeași vreme — quaestio vexata, *prilej de interminabile discuții, justificate de importanța subiectului și de starea lamentabil de lacunară a izvoarelor; refuzînd tacit dezbaterea problemelor insolubile, soluția oferită de profesorul Finley e probabil cea mai corect formulată explicație a problemei și cea mai limpede, fiindcă pornește de la miezul lucrurilor* — *raporturile de clasă în societatea spartană* — *construind o imagine coerentă, inteligibilă* — *pentru că e* socialmente determinată — *a Spartei arhaice. Cartea rezolvă multe asemenea „noduri gordiene" cu întemeiată îndrăzneală și cu o economie riguroasă de mijloace, explicitînd cu minimum de supoziții un maximum de fapte istorice care devin inteligibile în cadrul acestor modele strict ordonate și totodată adecvate realităților cunoscute. Evident, nu numai detalii pitorești, ci și rafinamente care pot părea unui om de meserie, uneori, vitale, sau măcar pasionante, nu pot rezista rigorilor unei asemenea sinteze; de multe ori însă sinteza e cea care are dreptate, și detaliile în cauză nu aduc o cantitate prea mare de informație. Cartea aceasta e adesea și o lecție de metodă.*

Poate, uneori, s-ar fi putut totuși insista mai mult și mai în adîncime — *în caracterizarea epocii elenistice, de exemplu, care nu trece dincolo de transformările de structură și mentalitate politică, spre zona determinantă a raporturilor sociale. E drept că ne aflăm, cu aceste subiecte, la concluziile cărții așa cum a fost ea concepută. Sau* — *rezervă care a mai*

fost o dată formulată — în impresia poate prea apăsată de raționalism riguros pe care o transmit, cu un cuceritor și auster entuziasm, paginile consacrate civilizației cetății în Grecia clasică. E, aceasta din urmă, mai degrabă o impresie decît o realitate, căci e deajuns să ne oprim asupra pasajelor consacrate, de exemplu, procesului lui Socrate pentru a avea măsura comprehensiunii firești și multilaterale a raporturilor între diferitele sfere ale existenței și conștiinței sociale care decurg din concluziile profesorului Finley.

Și, dealtminteri, nu e oare adevărat că valorile perene pe care antichitatea greacă le transmite vremurilor noastre — raționalismul, încrederea în capacitatea comunităților omenești de a-și înțelege și a-și organiza suveran existența în chip inteligent și logic, respectul pentru demnitatea intelectuală — pentru demnitatea umană însăși — sînt ale oamenilor și colectivităților? Așa cum spune Finley, „membrii (comunității — polis) au izbutit pentru o clipă să înțeleagă și să pună în lumină, într-un chip arareori reîntîlnit în istorie, măreția de care inteligența și spiritul omenesc sînt capabile".

Dincolo de cursivitatea, limpezimea și siguranța expunerii, de modernitatea, în cel mai bun sens, a unui discurs riguros științific și încărcat de informații esențiale; dincolo de contactul nemijlocit pe care-l oferă unui public cultivat, foarte vast, cu zona vitală a elaborării concluziilor științifice înseși, sau de interesul deosebit pentru specialiști chiar al tezelor și formulărilor cărții, lucrarea lui Finley se recomandă cititorului și prin această calitate remarca-

bilă și deosebit de actuală a unui umanism antiretoric și științific entuziast.

Vorbind despre Tucidide, M. I. Finley scria : „Să-l citești și să-l recitești pe Tucidide este (...) întotdeauna o experiență memorabilă, căci el și-a abordat subiectul cu cea mai mare seriozitate și cu pasiune (...), fără a se mulțumi doar să descrie și să istorisească, ci căutînd în același timp ceea ce e mai statornic și mai universal în oameni și în politică..." Cred că putem, fără teamă de exces, să spunem același lucru despre cartea pe care o prezentăm azi cititorilor români.

Acad. Em. Condurachi

PREFAȚĂ

Primul lucru care trebuie să fie spus în prefața unei cărți ca aceasta este ce nu e ea. N-am scris nici o carte narativă, nici una de referință. Am încercat însă să discut, și, acolo unde lucrul părea posibil, să explic cum s-a dezvoltat civilizația greacă în variatele-i aspecte, forțele și slăbiciunile ei, sub aspect material, social, politic, cultural. Sublinierile, ca și omisiunile dealtminteri, reflectă propria mea opinie despre ce e mai interesant și mai important în istoria greacă, cu o singură excepție care trebuie să fie menționată în chip special, N-am încercat să rezolv, într-un spațiu atît de restrîns, subiecte tehnice, nici în poezie sau artă, nici în filozofie sau știință. Aceasta e o analiză personală și nu un sumar sau cel mai mic numitor comun al părerilor exprimate de alți istorici. Sper că am izbutit să fac evidentă distincția între un fapt general acceptat și o deducție, o concluzie, o interpretare care îmi aparține ; am încercat să sugerez, într-un chip general, natura informației. Trebuie să mai spun că civilizația greacă

după Alexandru cel Mare (așa-numită, epoca elenistică) a fost tratată mai degrabă ca un epilog, iar Grecia, sub dominația romană, aproape deloc. Era, așadar, inutil să scriu „înaintea erei noastre" după o dată, cu excepția cîtorva cazuri unde s-ar fi putut produce confuzii.

Sînt profund recunoscător domnului G. S. Kirk și profesorului A. Andrews, care au citit manuscrisul și au discutat cu mine multe aspecte ; profesorului R. M. Cook, în mod special pentru ajutorul dat în redactarea capitolului 7 ; domnilor Michael Ayrton, Willard Hutcheon, profesorului A. H. M. Jones, doctorului W. H. Plommer, domnului J. G. Pollard și profesorului Martin Robertson pentru sugestiile și criticile lor ; domnului Roger Toulmin, producător al seriei referitoare la Grecia pe canalul 3 al B.B.C., la începutul anului 1961, pentru care am scris cărțulia din care s-a dezvoltat acest volum ; și soției mele, care nu numai că a citit manuscrisul final, ci a și trăit stadiile lui preliminare.

M. I. F.

27 mai 1962

Lui
PASCAL COVICI

CAPITOLUL I

CINE ERAU GRECII?

Populaţii vorbind „proto-greaca“ au pătruns pentru prima oară în peninsula greacă la începutul celui de-al II-lea mileniu înaintea erei noastre, poate încă de pe la 2 200 [1]. Oricare va fi fost nivelul lor cultural cînd au pătruns aici, ei au contribuit în fapt la modelarea civilizaţiei — avansată din punct de vedere tehnic — a epocii bronzului din anii 1400—1200, civilizaţie pe care o numim miceniană şi care îşi avea principalele centre în Pelopones (partea de sud a Greciei continentale), la Micene, Argos şi Pilos. Descifrarea recentă a scrierii lor silabice — aşa-numita *scriere lineară B* — a dovedit că, măcar în palate, limba lor era o formă timpurie a limbii greceşti. Aceasta a fost o descoperire surprinzătoare, dar implicaţiile ei pot fi lesne exagerate. Sudul peninsulei balcanice a avut o lungă istorie a epocii pietrei şi a epocii bronzului înainte de intrarea în scenă a gre-

[1] Toate datele în această carte sînt înaintea erei noastre, afară de cazurile care vor fi indicate în chip special. (N.a.).

cilor. Nu știm ce s-a întîmplat la venirea lor, afară de ceea ce ne spun urmele materiale, și acestea nu dovedesc vreo izbucnire de inovație care să poată fi pusă pe seama noilor veniți. Dimpotrivă, aveau să treacă cîteva secole înainte ca strălucita perioadă miceniană să înceapă, și e imposibil să separăm contribuția „greacă" de cea „pregreacă", tot așa cum e inutil să încercăm o triere a elementelor genetice în amestecul biologic care constituia atunci populația Greciei. Rasa, limba și cultura nu aveau raporturi reciproce mai simple pe atunci decît în alte vremuri și în alte locuri în istorie.

Către 1200, civilizația miceniană se sfîrșește destul de brusc ; acest sfîrșit e marcat prin distrugerea palatelor fortificate în multe părți ale Greciei. Următorii patru sute de ani au fost o epocă obscură *(Dark Age)* — obscură, adică, pentru noi, fiindcă știm (și nici nu putem ști) atît de puțin despre ea. E însă ispititor să o concepem ca „întunecată" în sensul în care Evul Mediu era cîndva considerat o epocă întunecată : arta scrisului dispăruse, centrele de putere se prăbușiseră, războaiele mărunte nu mai încetau, triburi și grupuri mai mici migrau în interiorul Greciei și către răsărit, dincolo de Marea Egee, în Asia mică, iar în ansamblu nivelul material și cultural era sărăcăcios în contrast cu civilizația miceniană. Și totuși, în pofida acestor lucruri, istoria acestei vremi nu e doar cea a unei prăbușiri și a unui declin, căci tocmai în această epocă întunecată, printr-un proces

pe care îl putem abia întrezări în descoperirile arheologice și în mituri, așa cum vor fi ele mai tîrziu povestite de greci, are loc o revoluție tehnologică majoră — apariția fierului — și se naște societatea greacă. Lumea veche, miceniană, în pofida limbii grecești vorbite în palate, se înrudea îndeaproape cu statele contemporane, extrem de centralizate și birocratice, existente în răsărit, în nordul Siriei și în Mesopotamia. Lumea cea nouă, lumea Greciei istorice, era (și va rămîne) pe de-a-ntregul deosebită, din punct de vedere economic, politic și cultural. Există, evident, unele forme care s-au perpetuat, dar ele sînt fragmente încorporate unui context nou, de nerecunoscut. Deprinderile tehnice și cunoștințele fundamentale în agricultură, ceramică și metalurgie dăinuie, iar limba greacă supraviețuiește acestor transformări sociale, așa cum a supraviețuit și schimbărilor ulterioare, pînă în zilele noastre.

În propria lor limbă, grecii nu s-au numit niciodată pe ei înșiși „greci" (cuvîntul vine de la numele roman care-i desemna, *graeci*). În epoca miceniană, ei erau cunoscuți, după toate aparențele, sub numele de *aheieni* (dacă judecăm după mărturiile contemporane hitite); acesta e unul din numeroasele nume pe care le mai poartă încă în poemele homerice, cele mai timpurii opere literare grecești care au ajuns pînă la noi. În timpul epocii obscure, sau poate chiar la sfîrșitul ei, termenul de *hellen* le-a înlocuit în chip statornic pe celelalte, iar *Hellas* a devenit numele colectiv pentru toți grecii la un loc. Azi, Hellas e

numele unei țări, tot așa ca și Franța ori Italia. În antichitate, însă, n-a existat nimic comparabil, nimic despre care elenii să poată spune „țara noastră". Pentru ei, *Hellas* era mai înainte de toate o abstracție, cum ar fi fost „creștinătatea" pentru Evul Mediu sau „lumea arabă" pentru prezent, căci vechii greci nu au fost niciodată uniți din punct de vedere politic sau teritorial.

În anume condiții, *Hellas* a cuprins o arie enormă, incluzînd litoralul Mării Negre spre est, zonele de coastă ale Asiei Mici, insulele egeene, Grecia propriu-zisă, sudul Italiei și cea mai mare parte din Sicilia, continuînd spre vest pe ambele maluri ale Mediteranei pînă la Cirene în Libia și pînă la Marsilia și la cîteva așezări de pe coasta spaniolă. În mare, această arie poate fi reprezentată ca o uriașă elipsă, cu Mediterana (și cu Marea Neagră în prelungirea ei) constituind axul longitudinal; o elipsă foarte plată, căci civilizația greacă a crescut și a înflorit pe malul mării, și nu în interiorul continentului. Lista marilor centre poate fi enumerată, pe rînd, fără a pătrunde mai adînc de douăzeci-douăzeci și cinci de mile de la mare spre interior. Tot ce se afla dincolo de această centură era socotit periferic, ținuturi bune pentru dobîndirea hranei, a metalelor și sclavilor, bune pentru raiduri de pradă, ori pentru a primi produse meșteșugărești de la greci, dar nu pentru a fi locuite de aceștia, în măsura în care așa ceva se putea evita.

Toți acești greci risipiți care încotro aveau conștiința că aparțin unei culturi unice; se știau „de-un

neam şi de-o limbă, cu sanctuare ale zeilor şi ritualuri comune, cu obiceiuri asemănătoare" aşa cum formula Herodot (VIII, 144) această idee. În peninsula Greciei propriu-zise şi în insulele Egeei, lumea pe care ei o locuiau devenise de fapt pe de-a-ntregul greacă, cu excepţia sclavilor străini, a călătorilor străini şi a unor curiozităţi izolate cum ar fi substratul autohton din insula Samotrace. În rest, comunităţile greceşti existau în mijlocul altor popoare care le înconjurau. Acolo unde băştinaşii erau mai primitivi, ca în cazul sciţilor din sudul Rusiei, al tracilor din nordul Egeei, ori ai siculilor şi sicanilor din Sicilia, grecii tindeau să-i domine, din punct de vedere economic, cultural şi adeseori politic. Acolo unde, pe de altă parte, erau instalaţi pe teritoriul unor popoare avansate şi bine organizate, mai cu seamă în imperiul persan, trebuiau să accepte o anume dominaţie.

Dar chiar şi aşa, au izbutit să-şi menţină o autonomie considerabilă, să aibă un mod de viaţă în întregime grecesc şi să-şi păstreze conştiinţa elenităţii.

Fără îndoială, civilizaţie comună n-a însemnat niciodată identitate absolută. Existau diferenţe de dialect, de organizare politică, de cult, adesea de morală şi ierarhie a valorilor, mai evidente în zonele periferice, dar nelipsind cu totul nici în centrul acestei lumi. Şi totuşi, în propriii lor ochi, aceste diferenţe erau mărunte în comparaţie cu elementele comune de care erau atît de conştienţi. Limba lor, de exemplu, putea diferi de la un dialect la altul, dar un grec de oriunde era înţeles oriunde în altă parte mai bine decît este azi înţeles la Veneţia un napolitan sau un sicilian fără şcoală. Foloseau cu toţii ace-

laşi alfabet, adaptat pe la 800 după o invenţie feniciană mai timpurie, un sistem în care fiecare semn reprezenta cele mai simple sunete din limbă şi nu silabe, o scriere întru totul diferită de *linearul B* — şi infinit superioară ca instrument de înregistrare. Şi înglobau pe oricine altcineva, pe orice om a cărui limbă maternă nu era greaca, în categoria unică a „barbarilor", a celor a căror vorbire era de neînţeles şi suna de parc-ar fi spus mereu „bar-bar-bar". Barbarii nu erau doar de neînţeles ; ei erau — mulţi greci au ajuns s-o creadă — inferiori prin natură : extrem de civilizaţii egipteni şi persani de-a valma cu sciţii şi tracii.

CAPITOLUL 2

EPOCA OBSCURĂ ŞI POEMELE HOMERICE

Epoca obscură va fi fost în întregime analfabetă şi înapoiată din alte puncte de vedere, dar n-a fost lipsită de o viaţă culturală. Dezvoltarea unei ceramici fine cu desene geometrice constituie un exemplu, iar poemele homerice un altul. Acestea îl pun pe istoric într-o situaţie chinuitoare, el străduindu-se să reconstruiască aproape patru sute de ani de istorie, veacurile în care s-a plăsmuit civilizaţia istorică a Greciei, din resturi materiale, două poeme lungi şi tradiţiile şi miturile mai tîrzii şi prea puţin sigure ale grecilor.

Grecii, cu cîteva excepţii, socoteau că *Iliada* şi *Odiseea* sînt opera unui singur poet, Homer. Nimeni nu ştia cu certitudine cînd a trăit el şi unde (dar insula Chios ridica, totuşi, pretenţiile cele mai adesea luate în seamă). Cercetătorii moderni au opinii diferite atît în chestiunea de a şti dacă cele două poeme au fost sau nu compuse de un singur poet, cît şi asupra datei lor.

Totuşi, toată lumea e acum de acord că nu ni-l putem închipui pe autorul — sau pe autorii — lor asemeni poeţilor epici de mai tîrziu, ca Vergiliu, Dante

sau Milton. În spatele *Iliadei* și *Odiseei* stau secole de poezie orală, compusă, recitată și transmisă de bărzi profesioniști fără ajutorul vreunui singur cuvînt scris. Cîtă vreme Vergiliu putea hotărî, ca un act de voință, să aleagă povestea lui Aeneas ca subiect al unui lung poem epic, și putea să-l facă să fie cît voia el de sofisticat, de savant și de complicat ca limbaj, structură și idei, bardul nu dispunea de o atare libertate. În parte, aceasta era o chestiune doar de tehnică și depinzînd de limitele severe impuse de compoziția orală ; în aceeași măsură însă, era și o chestiune de convenție socială. Atît subiectul cît și maniera compoziției erau prestabilite. Limba era bogată, stilizată și artificială, răspunzînd admirabil nevoilor compoziției orale.

Temele aparțineau unui trecut „eroic", socotit în egală măsură de către bărzi și de către ascultătorii săi a fi fost mai degrabă un trecut real, povestit de poet, decît o ficțiune ori o creație. „Cînți atît de adevărat soarta Aheilor [...] de parcă ai fi fost de față, ori ai fi auzit de la altul", îi spune Odiseu bardului Demodoc în *Odiseea* (VIII, 489-91).

Redescoperirea scrisului în Grecia, în forma, admirabil de flexibilă, a alfabetului fonetic, alterează în chip radical această situație. Devine acum posibil să se fixeze într-o formă permanentă și într-o amplă contextură poezia care evoluase vreme de multe secole lipsite de scriere. Că puțini poeți au încercat să facă asta nu trebuie să ne surprindă. Remarcabil e faptul că printre aceștia s-a aflat acela (sau aceia) care a produs două din cele mai însemnate poeme în literatura universală. Nu putem compara *Iliada* și *Odiseea* cu alte poeme eroice scrise la sfîrșitul „epocii

obscure", căci restul a dispărut alături de marea masă a literaturii greceşti în genere. Judecata anticilor cel puţin, era virtual unanimă în a clasa operele, azi pierdute, cu mult mai prejos decît cele două poeme care au supravieţuit.

Existau cîteva teme eroice în Grecia epocii obscure, dar cea mai însemnată dintre ele era masiva invadare a Troiei şi distrugerea ei de către o coaliţie din Grecia continentală, precum şi întoarcerea acasă a eroilor ; totul împodobit cu multe poveşti, mai puţin importante, din viaţa aceloraşi eroi şi cu acţiuni legate de acestea în rîndul zeilor olimpieni. Pe măsură ce înaintăm în timp în epoca obscură, rezerva de incidente devine foarte mare ; putem spune că în selectarea şi combinarea lor îşi exercita poetul libertatea alegerilor. Astfel, cît de lungi ar fi *Iliada* şi *Odiseea* (aproape 16 000, respectiv, 12 000 de versuri), ele acoperă doar o fracţiune din acţiunea în ansamblu, prima concentrîndu-se în cîteva zile din cei zece ani ai asediului Troiei şi sfîrşindu-se cu moartea lui Hector (dar fără să ajungă pînă la capturarea cetăţii), cea de a doua povestind cei zece ani de rătăciri ai unui singur erou, Odiseu, în drumul lui de la Troia spre casă, în Itaca.

Arheologii au dovedit că Troia a fost în fapt distrusă către sfîrşitul secolului al XIII-lea, aşa cum presupuseseră şi unii istorici greci mai tîrziu, şi că multe din locurile legate de eroii homerici au fost într-adevăr centre miceniene importante. Ceva dintr-o tradiţie micéniană autentică s-a păstrat aşadar în poeme, tot aşa cum fragmente de trecut supravieţuiesc în alte exemple de poezie eroică cum ar fi

epopeea medievală franceză *La Chanson de Roland*, sau mai scurtele cîntece ruseşti despre prinţul Vladimir al Kievului. Dar nu prea mult adevăr, şi acela de obicei deformat. Pe nesimţite, şi în cel mai bun caz doar pe jumătate conştient, poveştile erau transformate trecînd de la un poet la altul, pe măsură ce perioada, evenimentele şi societatea pe care o „povesteau" rămîneau tot mai mult în urmă, devenind tot mai de neînţeles pentru ei. Într-un fel, poeţii încercau să facă deodată două lucruri contrare : pe de o parte, încercau să păstreze imaginea unui trecut mort, iar pe de alta doreau să fie înţeleşi şi crezuţi. Aşa, de exemplu, ei descriau palate minunate pe care nu le văzuseră niciodată şi care deveneau tot mai puţin asemănătoare cu palatele miceniene (şi dealtminteri cu oricare altele, căci propria lor lume nu avea palate) ; sau încercau să descrie folosirea carelor în luptă, o practică uitată din care nu înţelegeau nici ei prea mult ; ori descriau armele de bronz ale micenienilor, dar nu izbuteau să împiedice fierul să se strecoare între ele, căci acum armele erau de fier, nu de bronz.

Asemenea anacronisme tulbură pe istorici, dar nici barzii, nici ascultătorii lor nu erau istorici. Pentru o paralelă, ne putem gîndi la piesele istorice ale lui Shakespeare, la reprezentările de scene istorice şi mitologice greceşti din vremea Renaşterii, ori la ilustraţiile *Bibliei* din orice vreme. Ele sînt pline de inexactităţi, dar nimeni nu se gîndeşte vreo clipă la asta. Singurul lucru care n-ar fi fost tolerat în poezia eroică greacă ar fi fost includerea în naraţiune a unor evenimente despre care se ştia că au avut loc *după* epoca „eroică" — venirea dorienilor,

spre pildă. Absența lor din poeme era, ca să spunem așa, dovada că poeții repovesteau corect vechile povești. Cît despre rest — instituții sociale, atitudini și idei, coduri de comportament — eventuala eroare nu putea fi controlată, pentru simplul motiv că nu exista nimic scris. Nu putem sublinia îndeajuns acest lucru. După un secol, ar fi fost literalmente imposibil să se verifice vreo îndoială cu privire la puterile lui Agamemnon, la mărimea armatei lui, ori la detaliile bătăliilor.

Poemele, așa cum erau ele recitate, constituiau în același timp adevărul în sine și dovada propriului lor adevăr.

Societatea care ni se dezvăluie în *Iliada* și *Odiseea* e o societate de regi și de nobili, care posedă mult pămînt și multe turme și care duc o viață de strălucire și lupte. Gospodăria nobiliară era centrul activității și puterii. Regele era judecător, legiuitor și comandant de oști. El nu era supus nici unui control în forme constituționale, depinzînd doar de sancțiunea pe care i-o confereau propriile-i isprăvi, averea și legăturile de care dispunea. Un rege slab nu supraviețuia mult în fața amenințării unor rivali puternici ori a dușmanilor dinafară. El nu avea un „stat" sau o „comunitate constituită" care să-l poată susține efectiv, pe temeiul legilor sau al tradiției. Nu că această lume ar fi fost o junglă : existau ceremonii, ritualuri și convenții care guvernau viața oamenilor. Lipsea însă o sancțiune îndeajuns de puternică pentru a se opune sau a învinge cea mai importantă dintre sancțiuni — cea a puterii efective. În timpul absenței lui Odiseu, nobilii din Itaca s-au

purtat într-un mod de-a dreptul scandalos față de familia și posesiunile lui, uneltind în același timp între ei pentru a-i acapara puterea. Puțini, asemeni bătrînului Mentor, au protestat, dar cuvintele lor n-au avut nici o greutate; poetul aproape că ne spune: „Și cum ar fi putut avea oare?"

Poporul din Itaca a rămas mut. De fapt, în ambele poeme, populația, în afară de nobilii eroi, e o masă nedeterminată, al cărei statut e cu totul neclar. Unii, mai ales femeile captive, sînt numiți sclavi, dar nu par a avea o situație mai proastă decît ceilalți. Cîțiva meșteșugari — făurari, lemnari, ghicitori și medici — par a avea un statut mai favorabil. Cît privește pe ceilalți, ei muncesc pe cîmpuri și în palate (dar nu fac negoț, căci acesta e lăsat pe seama străinilor, mai ales a fenicienilor, sau a căpeteniilor înșeși), participă la raiduri și chiar la marea expediție împotriva Troiei, dar nu par să ia parte la lupta reală, care se mărginește la înfruntări individuale între nobili greu înarmați din ambele tabere. Ei iau chiar parte la adunări din cînd în cînd, dar nu par a avea nici cuvînt, nici drept de vot cînd se ajunge la luarea hotărîrilor. O singură dată îndrăznește un om de rînd să vorbească, în faimosul pasaj din *Iliada* în care Tersit propune să se renunțe la asediul Troiei. Odiseu îl lovește de îndată pe spinare și pe umeri cu sceptrul, isprăvind astfel repede cu această izolată abatere de la o comportare corectă.

În comparație cu lumea reală a veacului al XIII-lea, lumea miceniană, toată această activitate a ei, este la o scară prea redusă, iar caracterul ei e greșit înțeles. Arheologia modernă împreună cu descifrarea tabletelor în *scrierea lineară B*, au dovedit aceasta.

Grecii înşişi nu ştiau nimic despre existenţa *scrierii lineare B* şi prea puţin despre arheologie ; chiar atunci cînd puteau să vadă ceva din ruine — ca la Micene de pildă — ei nu le înţelegeau *nimic*. Cel puţin cei ce au trăit după „epoca obscură" par să nu fi ştiut, de exemplu, că existase cîndva o epocă a bronzului în care fierul era necunoscut (Herodot credea chiar că piramidele fuseseră construite cu unelte de fier) ; ori — mai aproape de ei în timp — nu ştiau, iarăşi, că ceramica geometrică era o specie tipic greacă şi nu opera unor barbari. Pe scurt, grecii de mai tîrziu nu-şi aminteau în nici un fel despre o civilizaţie miceniană calitativ deosebită de a lor şi despărţită de aceasta prin cezura „epocii obscure". Ei şi-i imaginau pe conducătorii de la Micene ori Pilos ca pe strămoşii şi predecesorii lor nemijlociţi — din punct de vedere social şi spiritual, nu numai biologic — şi greşeau.

Secole de-a rîndul, interesul grecilor pentru trecut a fost doar mitic. Erau interesaţi în mare măsură de întîmplări individuale şi izolate din trecut (de obicei implicînd o participare directă a unor fiinţe supranaturale) dintre care unele „explicau" o practică obişnuită în cult sau ritual, ori în instituţiile seculare ; nu de o relatare ordonată a trecutului, sistematic fixat în timp şi spaţiu. În anumite condiţii, unii dintre ei au dovedit un simţ autentic, un sentiment al istoriei (nu înainte de veacul al V-lea), dar atunci era prea tîrziu. Trecutul mai îndepărtat dispăruse : nu mai existau alte mărturii afară de cîteva poeme, în sfîrşit înregistrate în scris, şi a vastei mase de mituri transmise oral, care nu mai putea fi organizată. Ca urmare, eforturile de a reconstitui propria

lor istorie postmiceniană au creat o imagine cu mult prea simplă, lipsită, dincolo de inexactităţile de detaliu, de ascensiunile şi prăbuşirile, de ascuţitele variaţii în timp şi spaţiu, de adîncimea transformărilor caracterizînd secolele „epocii obscure". Noi dispunem de avantajul unei arheologii moderne şi de redescoperirea lumilor pierdute ale hitiţilor, asirienilor şi ale altor popoare din vestul Asiei. Noi ştim cît de total a fost întreruptă viaţa societăţii miceniene (cel puţin în zonele ei superioare) ; cît a fost de esenţial rolul Atenei în păstrarea şi difuzarea tehnicilor ceramice, cum au dispărut pe de-a-ntregul construcţiile monumentale pentru aproape patru sute de ani ; ştim că, pe la anul 1000, mici grupuri de oameni au început să migreze spre est, peste Marea Egee, pentru a-şi găsi sălaş pe coasta Asiei Mici — aşezări agricole mici şi instabile care, cu timpul, au devenit centre a ceea ce uneori se numeşte Renaşterea ioniană. Ştim toate acestea şi încă multe altele, din care prea puţine le erau cunoscute grecilor înşişi după sfîrşitul „epocii obscure".

Şi totuşi ar fi o nebunie să ne închipuim că putem, sau că vom putea vreodată să scriem o *istorie* a „epocii obscure". Arheologia, lingvistica comparată şi mitologia comparată, mărturia documentelor contemporane din Siria sau Egipt, cu toată valoarea lor, ating repede limitele absolute ale luminii pe care o pot arunca asupra acestor vremuri. Nimic nu poate înlocui inexistenţa scrierilor greceşti contemporane, fie ele narative, religioase sau administrative. Aşa încît, asemeni grecilor, trebuie să ne întoarcem la *Iliada* şi *Odiseea*. Şi în această privinţă, oricît ar părea de surprinzător, stim mult mai multe decît grecii.

căci nu numai că filologia modernă şi-a adus contribuţia, dar a fost şi posibil ca, atît în secolul precedent cît şi în al nostru, să se studieze pe viu, în practică, tehnica de elaborare a poeziei orale eroice, mai cu seamă la slavii din sud. Reiese din acest studiu, ca o concluzie îndeajuns de sigură, că, deşi această naraţiune nu e o istorie, fie ea miceniană sau greacă, în pofida credinţei ferme a grecilor — (şi nici cei mai sceptici dintre ei nu s-au îndoit de asta în esenţă, oricît s-ar fi revoltat împotriva imaginii homerice a zeilor sau împotriva altor aspecte ale poemelor) — *Iliada* şi *Odiseea* nu sînt numai o ficţiune poetică. Societatea descrisă şi modul de a gîndi sînt istorice, şi aceasta adaugă o dimensiune importantă resturilor materiale mute.

Istorice în ce sens ? Cînd ? Aceasta e o problemă foarte spinoasă. Opinia modernă cu privire la data finală a alcătuirii poemelor (lăsînd la o parte interpolările mai tîrzii şi revizuirile care s-au făcut fără îndoială) variază, de la sfîrşitul veacului al IX-lea pînă în primii ani ai celui de-al VII-lea. Chiar dacă se acceptă o dată timpurie, devine repede evident că lumea poemelor nu e cea în care trăia Homer. Pe de o parte, ea ar fi prea uniformă ; aheii lui Homer nu pot fi deosebiţi unul de celălalt — şi nici de troieni, dealtminteri. Dar Tesalia (patria lui Ahile) veacului al IX-lea, Creta veacului al IX-lea şi Atena aceluiaşi veac nu sînt deloc identice. Dialectele diferă, evoluţia socială are ritmuri deosebite, instituţiile politice de asemeni. Mai mult decît atît, saltul e prea mare de la comunităţile neînchegate din poeme la comunităţile care erau suficient de organizate, su-

prapopulate și avansate din punct de vedere tehnic pentru a iniția marea emigrație și dispersare greacă începută la mijlocul secolului al VIII-lea. Excesivă e și distanța între jocurile organizate de Ahile pentru funeraliile lui Patrocle și jocurile olimpice. (Bineînțeles, cu cît e mai tîrzie data acceptată pentru poeme, cu atît mai acute devin aceste dificultăți.) S-ar părea, așadar, că arhaizarea deliberat urmărită de barzi a izbutit în parte; cu toate că pierduseră virtual toate amintirile despre societatea micenianã, ei au rămas destul de departe, în timp, pentru a descrie cu o oarecare exactitate mai curînd începutul decît sfîrșitul „epocii obscure" ținînd seama întotdeauna de elementele anacronice supraviețuirii miceniene pe de o parte, de note contemporane pe de alta.

Așa cum știe orice scriitor de romane istorice (și orice istoric), e mai ușor să descrii aspectul exterior al unei vremi trecute decît să ajungi în interiorul oamenilor înșiși, la gîndurile și sentimentele lor. Barzii erau avantajați din acest punct de vedere de importanta rezervă de „formule" moștenite — fraze și versuri-tip — care erau instrumentele lor profesionale. Cu toate acestea, ei nu puteau *să gîndească* în trecut. Platon se plîngea în *Republica* că există greci care cred că Homer „a educat Elada și [...] că un om trebuie să-și organizeze întreaga viață urmîndu-l pe acest poet". Puține opere — și probabil nici una din cele nescrise — au stăpînit vreodată în asemenea măsură un neam întreg vreme de atîtea veacuri. Geniul poetic singur nu poate explica acest fenomen, și desigur nici simpla curiozitate față de o „epocă de aur". Cheia se află în altă parte. Homer

e cel care (împreună cu un poet de un cu totul alt tip, Hesiod), după spusele lui Herodot (II, 53) „a statornicit pentru prima dată grecilor genealogia zeilor, le-a dat acestora titluri, a împărțit între ei cinstirile și rosturile, și le-a descris chipul". La prima vedere, aceasta pare o remarcă prostească : Zeus ar fi fost stăpîn al Olimpului chiar dacă Homer n-ar fi trăit niciînd. Dar, așa cum se întîmplă adesea cu Herodot, subtilitatea și profunzimea observației se afla dincolo de suprafață.

S-a spus uneori că antropomorfismul poemelor homerice e cel mai complet și extrem din cîte cunoaștem ; că niciodată înainte ori mai tîrziu n-au fost zeii mai asemănători cu oamenii (afară de faptul, bineînțeles, de a fi nepieritori) ; și că aceasta e o viziune teribil de naivă a divinității. Fără îndoială așa e, dar mai e și altceva, ceva poate mult mai interesant și semnificativ. Cît de îndrăzneț era, în fond, actul prin care omul era ridicat atît de sus încît putea deveni chip al zeilor ! Și cine i-a dat lui Homer (și lui Hesiod, după el) autoritatea de a interveni în astfel de chestiuni ? Ceea ce au făcut ei, atît în acțiune cît și în substanța ei, implică o omenească conștiință de sine, o încredere fără precedent și grea de posibilități nelimitate.

Un om, Homer, nu a realizat singur, fără îndoială, o astfel de revoluție intelectuală, și nu avem nici o dovadă, într-un chip sau altul, care să decidă dacă barzii erau măcar conștienți că participă la o asemenea revoluție. Pe de altă parte, ea nici n-a fost totală. Poemele homerice dovedesc un neîndoielnic dezgust pentru zeii-șarpe, rituri de fertilitate, cere-

monii orgiastice, pentru latura frenetică, dionisiacă sau bacchică a religiei, componentă foarte veche și foarte tenace. Acestor lucruri abia dacă li se îngăduie să apară în poemele homerice, și totuși ele au rămas adînc înrădăcinate și larg practicate pînă la sfîrșitul civilizației grecești. Dar, încă din epoca obscură, unii oameni se revoltau împotriva lor, respinși nu atît de primitivitatea și brutalitatea acestor credințe (există destulă brutalitate în *Iliada* și *Odiseea)* cît de inadecvarea intelectuală, de slăbiciunea și inferioritatea umană pe care ele o implică. Apoi a urmat o altă revoluție : întoarcerea Greciei la arta scrisului. Doar o societate care poate scrie, poate să claseze, să păstreze și să-și transmită cunoștințele pe hîrtie, e capabilă de o cercetare sistematică a credințelor sale religioase (ori de alt fel). Primul pas a fost o teogonie. Aici, Herodot e întrucîtva înșelător : Homer mărturisește doar despre începutul acestei clasificări, în timp ce prima adevărată teogonie trebuie să-i fie atribuită lui Hesiod ; el aparține lumii pe deplin istorice a Greciei, în pragul căreia se afla Homer.

În concluzie, *Iliada* și *Odiseea* prezintă un număr de paradoxuri remarcabile. Probabil nici o altă literatură nu a izbucnit în scris pentru prima dată cu două poeme dovedind un asemenea geniu. Nu ; și totuși n-au avut urmași demni de remarcat, din moment ce scrierea cu adevărat creatoare s-a îndreptat de îndată către forme și subiecte noi. În domenii din cele mai semnificative, cele două poeme privesc îndărăt, chiar cu insistență ; și totuși, în același timp, ele prevestesc viitorul ori de cîte ori ating miezul însuși al omenescului din om. Sub acest aspect, ter-

menul de „epocă obscură" e cît se poate de înșelător (subliniind doar ignoranța noastră despre ce s-a întîmplat pe atunci). Cînd unii greci au început să gîndească astfel, cînd, mai cu seamă, și-au putut așterne în scris gîndurile, preistoria greacă a luat sfîrșit.

Periodizarea istoriei Greciei

O convenție, acceptată azi, împarte istoria ulterioară a grecilor într-un număr de perioade, ale căror denumiri sînt doar forme de prescurtare, care nu trebuie înțelese *ad litteram* și nici măcar ca avînd un înțeles prea particular.

Epoca ARHAICĂ — de la 800 sau 750 pînă la 500, în cifre rotunde, adică din momentul în care geografia politică a Greciei peninsulare și a coastei grecești a Asiei Mici a devenit suficient de stabilă, pînă în epoca deschisă de războaiele cu Perșii.

Epoca CLASICĂ — secolul V și IV, perioada orașelor-state independente și în ansamblu, a celor mai mari realizări culturale din întreaga istorie a Greciei.

Epoca ELENISTICĂ — de la Alexandru cel Mare pînă la cucerirea romană în estul Mediteranei, secole în cursul cărora civilizația greacă s-a răspîndit către est în centre noi cum ar fi Alexandria și Antiohia, de unde o aristocrație greco-macedoneană guverna teritorii întinse ale Orientului apropiat (cum

ar fi Siria și Egiptul) sub conducerea unor monarhi cu puteri depline.

Epoca ROMANĂ: convențional datată de la înfrîngerea armatelor lui Antoniu și ale Cleopatrei de către Augustus, în bătălia de la Actium din anul 31 î.e.n., cu toate că numeroase comunități grecești trecuseră sub stăpînire romană, treptat, încă din secolul III. î.e.n., și în pofida faptului că civilizația imperiului roman de răsărit a rămas pînă la capăt esențialmente greacă.

CAPITOLUL 3

GRECIA ARHAICĂ

Pînă către sfîrşitul epocii arhaice, poezia rămîne singurul izvor de informaţie scrisă. Dar acum poezia e esenţialmente contemporană şi personală, cu excepţia cîtorva opere în vechiul stil eroic, narînd poveştile tradiţionale şi împletindu-le cu relatările obişnuite ale faptelor săvîrşite de zei. Poezia care era vie şi proaspătă se îndepărtează repede şi hotărît de această tradiţie. Chiar atunci cînd temele sînt mitice, preocuparea ei e analiza finală a prezentului : astfel e cazul *Teogoniei* lui Hesiod ; chiar aşa-numitele (şi greşit numitele) *Imnuri homerice* încearcă să introducă o anume ordine în masa haotică a miturilor — activitate impresionant de nouă în sine şi sub aspectul concepţiei — şi astfel ele leagă direct şi sistematic miturile de ritualurile şi ceremoniile care le guvernau viaţa. Aceasta nu e încă nici filozofie, nici teologie, dar e mai aproape de amîndouă decît gîndirea spasmodică şi cu mult mai rudimentară care se oglindeşte pînă şi în *Iliada* şi *Odiseea*.

Hesiod seamănă cu Homer într-o privință : și el e cunoscut ca autor a două lungi poeme în formă și în metru epic (și al unui număr de alte poeme din care s-au păstrat doar fragmente) ; tot așa, nu e deloc sigur că atribuirea lor unui singur poet e corectă. Dar aici, și la o oarecare similitudine în limbaj, paralela se oprește cu totul. Acel Hesiod care a scris *Munci și Zile* (și majoritatea consideră că tot el a scris și *Teogonia*) e cineva pe care îl cunoaștem îndeaproape ca persoană — fiindcă ne povestește multe despre el însuși. Tatăl său se refugiase din Asia Mică în Beoția. Aici el cultiva pămîntul ; la moartea lui, proprietatea agonisită a făcut obiectul unei crîncene dispute între cei doi fii ai săi. Hesiod era în același timp bard și cultivator, și tema principală a poemului *Munci și Zile* scris, pe cît se pare, la sfîrșitul secolului al VIII-lea sau la începutul celui de-al VII-lea, este viața țăranului, uneltele și metodele, sclavii, argații și vitele lui, antipatia sa față de nobili și nedreptatea lor pe de o parte, față de marele și de micul negoț legat de ea pe de altă parte, minuțioasele cunoștințe tehnice asupra agriculturii și a numeroaselor acte rituale și *tabù*-uri legate de ea, ca și spaima lui neîncetată față de dezastru și sărăcie. Nimic nu putea fi mai departe de poemele homerice ca subiect și ca viziune.

Tot așa și poezia lirică — o specie cu totul nouă de literatură — începînd cu Arhiloh, un aventurier și mercenar din Paros, care poate fi datat la mijlocul secolului al VII-lea. El scrie despre sine, despre prie-

tenii și dușmanii lui, într-un chip care era nu numai personal, ci și cu totul neeroic.

„Nici nu vreau s-aud de-un mare general ce zvîrle pași ca
De uriaș : un îngîmfat cu părul creț, cu barba rasă.
Mie mi-e pe plac oricît de mic ar fi, picioare strîmbe
Chiar să-l poarte, numai cel cu mers înfipt și plin de vlagă" [1]

Nu mai e vorba de vreo nostalgie a unui trecut măreț abia întrezărit, ci de un interes predominant față de prezent.

Cele trei veacuri care constituie epoca arhaică sînt marcate de o dezvoltare și o diferențiere considerabile, așa încît generalizările trebuie făcute cu prudență și multă pricepere. Aceasta se vede deîndată ce comparăm poezia lui Arhiloh, de exemplu, cu cea a lui Alceu, cu o jumătate de veac mai tîrziu, sau pe a amîndurora cu contemporanii acestuia din urmă, Safo și Solon. Diferențele nu provin doar din temperamentul și din preocupările fiecăruia, ci și din distincții politice și sociale în timp și spațiu. Istoricul Greciei trebuie să țină seama așadar de o dezvoltare foarte inegală, în pofida atîtor elemente comune.

În zonele mai avansate ale Greciei continentale și microasiatice, ca și în insulele Egeei, există acum un mare număr de comunități stabile în sensul deplin al cuvîntului și ceva care lipsea, pe de o parte, din lumea poemelor homerice, dar care este încă rudimentar și incomplet în comparație cu orașul-stat pe deplin dezvoltat al epocii ulterioare. E semnificativ faptul că atunci cînd au reapărut edificiile monumen-

[1] *Arhiloh* fr. D în *Antologie lirică greacă*, Simina Noica, Ed. Univers, București, 1970, p. 55.

tale, templele au apărut primele, apoi zidurile de incintă, și nu palatele. Aceste comunități arhaice erau fără excepție mici, numărul locuitorilor fiind de ordinul miilor, și independente (dacă nu erau supuse prin cucerire). În parte, doar geografia explică această fragmentare. O mare parte din teren e asemeni unei table de șah constituite din munți și mici cîmpii sau văi, tinzînd să izoleze fiecare insulă locuită de cealaltă. Comunicațiile pe uscat de la o „insulă" la alta erau lente și dificile ; uneori de-a dreptul imposibile, în cazul unei rezistențe. E ușor de înțeles, în aceste condiții, de ce, după prăbușirea civilizației miceniene, cînd asistăm la atîtea mișcări de invadatori sau de refugiați, așezările mici și izolate au devenit predominante. Dar geografia nu poate explica istoria ulterioară : de ce Atena, de exemplu, a izbutit să suprime această tendință în zona relativ mare a Aticei și a unificat întreaga regiune într-o singură cetate, în timp ce Teba a eșuat în repetatele-i încercări de a obține același lucru în regiunea învecinată, și nu cu mult mai întinsă a Beoției, așa încît acolo au supraviețuit douăsprezece orașe-stat ; de ce o insulă atît de mică ca Amorgos avea trei *poleis* distincte în plină epocă clasică ; sau de ce, mai cu seamă, grecii au strămutat acest tip de comunitate restrînsă în regiuni cum ar fi Sicilia sau sudul Italiei, unde atît configurația terenului cît și rațiuni de autoapărare ar fi trebuit să-i îndemne spre o mai mare unitate politică. Tenacitatea micii comunități independente poate fi explicată doar ca un obicei ajuns să constituie o convingere adînc înrădăcinată cu privire la felul în care trebuie să se desfășoare

viața în comun. În momentul în care roirea greacă spre est și spre vest se desăvîrșise, totalul acestor comunități mai mult sau mai puțin independente era de aproximativ 1500.

Inegalitatea acestei dezvoltări e în cel mai înalt grad evidentă în domeniul urbanizării. Dintr-un punct de vedere strict rezidențial, modelul mediteranean pare să fi fost întotdeauna aglomerarea în sate sau în jurul cetăților întărite ori complexelor palațiale, de preferință față de fermele risipite. Din punct de vedere al comunității, trebuie să existe un centru unde să se poată concentra principalele clădiri civice și religioase și unde cetățenii să se poată aduna la nevoie (aceasta e *agora* în sensul original, cu mult înainte ca acest cuvînt să ajungă a însemna „piață"). De obicei exista și o acropolă, o colină care să poată servi drept citadelă pentru apărare. Apoi încep variațiile. În Vechea Smirnă, spre exemplu, una din primele așezări din Asia Mică, toată lumea pare să fi trăit înghesuită îndărătul zidului de incintă — o necesitate evidentă pentru grupul mic și slab care traversase Egeea pe la anul 1000 spre a-și întemeia o nouă existență într-o lume străină și, fără doar și poate, ostilă. Dar spartanii au trăit totdeauna în sate (sau în cazărmi, însă aceasta nu are legătură cu discuția de față), și mai exista și un al treilea tip, în care populația se împărțea între zona urbană și cea rurală.

Aceste diferențe nu erau, desigur, numai de nuanță, constituind reacții la diferite situații interne și externe, la probleme de putere și avuție, de dezvoltare economică. Cele mai ascuțite diferențe erau cele eco-

nomice, ca, de pildă, între Corint şi Milet pe de o parte, şi Sparta sau comunităţile din Elida ori Arcadia pe de altă parte. Dacă cineva ar numi centrele acestor din urmă regiuni „centre urbane" ar fi mai degrabă o formulă de politeţe, căci întreaga populaţie trăia din agricultură şi tributuri (fie din războaie, fie din veniturile unor sanctuare) şi din nimic altceva, în timp ce primele cetăţi includ oameni ale căror mijloace de existenţă provin din comerţ şi meşteşuguri, şi care sînt aşadar separaţi din punct de vedere economic de pămîntul cultivat. Ei constituie o fracţiune puţin numeroasă a populaţiei, dar însăşi existenţa lor introduce o nouă dimensiune în calitatea comunităţii şi în structura ei.

Oricare ar fi fost modelul fiecărui caz în parte, rămîne constant pentru toate cetăţile faptul că oraşul şi satul sînt concepute ca o unitate, şi nu — aşa cum avea să fie obişnuit în oraşele medievale — ca două grupuri antagonice. Această comunitate e sudată nu numai prin legături economice sau prin forţă, dar şi din punct de vedere psihologic, prin sentimentul — împărtăşit de toţi membrii ei — al unei unităţi înrudite prin cult şi tradiţii comune (atît mitice, cît şi istorice). Astfel, un grec din antichitate nu putea exprima ideea de Atena ca unitate politică decît vorbind despre atenieni, cuvîntul însuşi, Atena, însemnînd rareori mai mult decît un complex urban, o noţiune pur şi simplu geografică. Se călătorea spre Atena ; se purta război cu atenienii. Grecii, aşadar, se considerau pe ei înşişi nu doar greci *(hellenes)* în

fața barbarilor, ci, într-un chip și mai nemijlocit încă, membrii unor grupuri și subgrupuri în interiorul grecității. Un cetățean al Tebei era teban și beoțian tot atît cît și grec, și fiecare termen avea semnificația sa emoțională proprie, întemeiată pe mituri speciale. Și mai existau și alte grupuri — triburile în interiorul comunității, sau abstracții mai cuprinzătoare în afara ei (cum ar fi dorienii sau ionienii), constituind la un loc o structură complicată, uneori chiar contradictorie, de apartenențe și lealități.

Sub aspect politic însă, comunitatea de sine stătătoare e singura care are o existență clară și lipsită de echivoc. Regii și șefii locali dispăruseră pe la sfîrșitul „epocii obscure" — atît de discret încît n-au lăsat nici o amintire și nici o tradiție despre alungarea lor (spre deosebire de stadiul similar din istoria Romei, de exemplu). Chiar și atunci cînd asemenea instituții supraviețuiesc în chip întîmplător, așa cum ar fi dubla monarhie la Sparta, regii supraviețuiesc ca generali și preoți ereditari, nu ca regi propriu-zis. Puterea trecuse în mîna unor mici grupuri de familii aristocratice care monopolizau o mare parte, dacă nu totalitatea pămînturilor și conduceau în parte prin instituții constituite, sfaturi și magistraturi ; în parte prin legături matrimoniale și de înrudire, în calitate de „înaltă societate" ; în parte, iarăși, prin autoritatea de necontestat care provenea din ascendența lor, căci cu toții puteau înfățișa genealogii urcînd pînă la *eroi* vestiți (și de la aceștia adesea pînă la vreun zeu).

Între nobili și restul populației existau tensiuni și, din ce în ce mai mult, un conflict deschis, la izbucnirea căruia au contribuit mai multe cauze. Una era creșterea populației. Nu avem date concrete (nici măcar ipoteze verosimile), dar dovezile arheologice sînt clare din acest punct de vedere. Nici Grecia continentală, nici insulele Egeei nu puteau oferi mijloace de trai unei populații agrare considerabile, și surplusul nu putea fi absorbit de alte domenii ale producției. Mai mult decît atît, regimul solului și legile cu privire la datorii erau de așa natură încît aristocrația nu numai că stăpînea cea mai mare și cea mai rodnică parte din pămînt, dar mulți oameni „liberi" erau obligați să servească în calitate de forță de muncă necesară, dar involuntară, pe proprietățile mai mari. Așa cum scria Aristotel în *Constituția ateniană* (II), „s-au iscat tulburări între nobili și mulțime îndelungă vreme" pentru că „săracii au devenit sclavii celor bogați dimpreună cu copiii și soțiile lor" și „nu aveau nici un drept (politic)".

Un alt factor a fost cel militar. Printr-un proces pe care nu-l putem reconstitui, dar care e documentat curînd după 700, prin scenele pictate pe vase, războinicul homeric e înlocuit de hoplit, pedestrașul greu înarmat, care luptă în formații masive. Hoplitii erau oameni cu stare, din moment ce trebuiau să-și procure singuri armamentul și întregul echipament, dar mulți proveneau din păturile de mijloc, care se situau în afara grupurilor aristocratice închise, și care, așadar, constituiau o potențială contrapondere a acestora în luptele politice.

Pentru o lungă perioadă, o supapă de siguranță a acestor tensiuni a fost oferită de așa-numita — și greșit numită — mișcare de „colonizare" care ducea surplusul de populație (și surplusul relativ al celor lipsiți de mijloace) către ținuturi noi. Vechile relatări cu privire la această mișcare sînt deosebit de puțin utile, cu elementele lor mitice și cu obișnuința de a scoate în evidență cîteva personaje și certurile lor mai curînd decît aspectele sociale mai largi. Un exemplu îndeajuns de sobru, istoria întemeierii Siracuzei păstrată de geograful Strabo, care a trăit 700 de ani mai tîrziu decît acest eveniment, sună așa (VI, 2, 4) ; „Arhias, îmbarcîndu-se la Corint, a întemeiat Siracuza cam în aceeași vreme în care erau fondate și Naxos și Megara (tot în Sicilia). Se spune că, atunci cînd Myskellos și Arhias s-au dus la Delfi să consulte oracolul, zeul i-a întrebat dacă preferă sănătate sau avuție. Arhias a ales avuție, Myskellos sănătatea ; atunci oracolul i-a atribuit, spre întemeiere, primului, Siracuza, și celui de-al doilea, Crotona (în sudul Italiei) (...) În drum spre Sicilia, Arhias a lăsat o parte a expediției (...) să se stabilească în insula numită Corcira (azi Corfu)... Aceștia i-au izgonit pe liburnii care o ocupau și au întemeiat o așezare. Arhias, urmîndu-și călătoria, a întîlnit niște dorieni (...) care se despărțiseră de întemeietorii Megarei ; i-a luat cu sine și, împreună, au fondat Siracuza."

Aceasta ne spune prea puțin. E drept că expedițiile de colonizare erau conduse de „întemeietori", că oracolul de la Delfi era adesea consultat, că emigranții

erau pregătiți să lupte, să subjuge ori să izgonească pe băștinași, că grupuri de colonizatori din două sau mai multe cetăți își uneau adesea eforturile. Migrația „epocii obscure" către Asia Mică fusese, probabil, dezordonată și întîmplătoare, semănînd mai degrabă a fugă decît a emigrație ordonată ; noua mișcare de populație era de un cu totul alt tip. Expediția siracuzană a lui Arhias nu ar fi fost posibilă dacă cetatea Corintului nu ar fi atins proporții suficiente, și n-ar fi fost îndeajuns de bogată și de organizată sub aspect politic pentru a pregăti această expediție — pentru a procura corăbii, arme și echipament, comandanți, geometri și alți specialiști necesari în momentul sosirii ; nu ar fi fost posibilă, mai ales, dacă cetatea n-ar fi fost împinsă în această direcție. Elementul de constrîngere este fundamental : nimic altceva n-ar fi putut genera o mișcare atît de continuă pe o scară comparativ atît de vastă și pentru un răstimp atît de îndelungat ; nimic altceva n-ar fi furnizat atîția imigranți sau n-ar fi silit comunitățile cărora aceștia le aparțineau să-i lase, uneori chiar să-i oblige să plece.

În linii mari, se poate vorbi de două valuri de colonizare. Primul, începînd de pe la 750, s-a îndreptat spre vest către insulele și coastele Mării Ionice, către Sicilia și Italia de sud și, în sfîrșit (tîrziu, în secolul al VII-lea) către Libia și sudul Franței. Al doilea val, după o etapă preliminară cuprinzînd coasta Traciei și Marea de Marmara, a pătruns în Marea Neagră, curînd după 650, înconjurînd-o, pînă la urmă, aproape în întregime cu cetăți grecești. Acest al doilea val a fost dominat de două cetăți, Megara

din Grecia continentală şi Miletul din Asia Mică, în vreme ce la colonizarea vestică a participat un mare număr de cetăţi. Corintul şi cele două cetăţi, Calcis şi Eretria, din insula Eubeea au început procesul, fiind urmate de Megara, Troizen, regiunile Achaia şi Locris, Foceea din Asia Mică, Rodos, cetăţi din Creta, unele colonii înseşi, cum ar fi Gela, pînă şi Sparta (după o extrem de confuză tradiţie referitoare la întemeierea Tarentului) şi mica insulă Tera (Santorinul de azi). Lista aceasta e incompletă, dar suficientă pentru a scoate la iveală faptul că nu există decît o infimă legătură între tipul de comunitate şi activitatea colonizatoare ; că singurul element comun tuturor acestor variate „metropole“ [1] era o stare de criză.

Cuvîntul grecesc pe care-l traducem convenţional prin „colonie“ e *apoikia,* adică „emigrare“. Ceea ce se cere a fi subliniat e faptul că fiecare dintre ele era, de la bun început şi cu intenţie, o comunitate greacă independentă, nu o colonie în sensul obişnuit de azi al cuvîntului. Şi, din moment ce această mişcare era un răspuns la dificultăţi demografice şi agrare, noile comunităţi erau, ele însele, aşezări agrare, nu puncte comerciale (în contrast cu coloniile feniciene din vest). De aici şi faptul că, oricît au fost de numeroase „coloniile“ din sudul Italiei, nici una nu a fost întemeiată în dreptul celui mai bun port al coastei, locul oraşului roman Brundi-

[1] *Metropolă* — etimologic „cetate-mamă“, centrul de pornire al roirii ducînd la întemeierea unei colonii.

sium (azi Brindisi). De aici, de asemenea, faptul că aristocrația celei mai însemnate dintre noile comunități, Siracuza, s-a numit *gamoroi*, adică „cei ce și-au împărțit pămîntul".

Existau cîteva adevărate puncte comerciale, trebuie să o spunem : de exemplu, acela de curînd descoperit la Al Mina, la gura fluviului Oronte, în Siria de nord, întemeiat la începutul secolului VIII, probabil chiar înaintea primelor „colonii" ; erau centre mai tîrzii purtînd numele de *emporion* (ceea ce în grecește înseamnă „loc de negoț" sau „tîrg") în Spania și la gurile Donului, pe malul Mării Negre. E de remarcat numărul lor restrîns și faptul că, în mod obișnuit, ele nu devin adevărate comunități. Aceste diferențe față de „colonii" ne ajută să situăm dezvoltarea comerțului arhaic grecesc în limitele care-i sînt proprii. „Dacă — îl sfătuiește Hesiod pe fratele său (*Munci și zile*, 618—649) — te cuprinde dorul de grele călătorii pe mare, dacă cumva ți-ai îndrepta cugetul rău-îndrumat către negoț, eu, care nu mă pricep nici la navigat, nici la corăbii, îți pot spune acestea : «Admiră o corabie mică, dar pune-ți încărcătura într-una mare ; căci cu cît e mai mare cala, cu atîta îți va fi mai mare și cîștigul, dacă vînturile și-or ține departe suflarea neprielnică»"

Antipatia lui Hesiod nu poate ascunde faptul că, încă din vremea lui, negoțul pe mare era aducător de cîștiguri, deși riscant. Încărcătura era mai întîi de toate agrară — stimulată de accentuarea crescîndă, mai cu seamă în ce-i privește pe marii proprietari, a producției de măsline și vin, pentru care solul era atît

de potrivit; încărcătura la întoarcere era constituită din metale, produse regionale, cum ar fi piei şi blănuri; de asemenea, din secolul VI încoace, sclavi — într-un număr crescînd. Dar scara şi volumul total erau reduse; civilizaţia greacă era încă înrădăcinată în pămînt, şi acest lucru e valabil chiar pentru cele mai urbanizate dintre comunităţi, ca Atena, Corint sau Milet.

Mai înainte de toate, raportul între „colonii" şi „metropolă" nu era nici întemeiat pe comerţ şi nici imperialist în vreun alt fel. Evident, atunci cînd Corintul a devenit principalul exportator de ceramică de lux pictată, el a vîndut-o coloniilor lui şi prin intermediul lor etruscilor şi altor popoare negreceşti cărora au început să le placă aceste vase. Dar Corintul le vindea şi altor colonii, şi cînd Atena i-a luat locul în acest comerţ, pe la mijlocul secolului VI n-a intervenit vreo schimbare vizibilă în „relaţiile coloniale" ale Corintului. Şi nici n-a avut loc un declin vizibil în bogăţia şi prosperitatea corintiană; noua predominanţă comercială a Atenei (cel puţin în acest domeniu) n-a obligat-o, pe de altă parte, să-şi caute pieţe de desfacere coloniale proprii. Într-adevăr, s-a spus pe bună dreptate că tocmai datorită faptului că aceste colonii erau independente de la bun început, şi sub aspect politic şi sub aspect economic, ele au putut menţine atîta vreme, în ansamblu, relaţii prieteneşti cu metropolele lor, relaţii bazate pe tradiţie şi culte, lipsite de iritările şi conflictele adesea iscate în alte părţi din pricina disputelor şi rivalităţilor comerciale.

Procesul de roire n-a izbutit să elimine dificultățile de acasă. „Să se reîmpartă pămînturile și să se șteargă datoriile" — acesta era strigătul care se făcea auzit pretutindeni, chiar și în unele din noile așezări, după cîteva generații. Nici aristocrația nu era întotdeauna unită : adesea, indivizi ambițioși, în fruntea unor facțiuni, provocau lupte pentru putere în propriile lor rînduri, exacerbînd tulburările. Din această luptă civilă, ajutată de noua dezvoltare militară, a apărut instituția specific greacă a tiraniei. La origine, cuvîntul *tiran* era neutru și arăta că un om a acaparat și păstrează puterea fără vreo autoritate constituțională legitimă (spre deosebire de rege) ; el nu implica nici un fel de apreciere cu privire la însușirile lui ca persoană ori în calitate de conducător. Fiecare în parte, dealtminteri, tiranii se deosebeau în fapt foarte mult : unii, ca Pisistrate la Atena, domneau cu blîndețe și bine ; eliminînd războiul civil, ajutau la rezolvarea problemelor economice și făceau ca cetățile lor să progreseze în multe direcții. Dar puterea militară necontrolată era un rău inerent ; dacă nu la prima generație, măcar la a doua, ori la a treia, tiranii deveneau de obicei ceea ce înseamnă cuvîntul și azi.

Cîteva cetăți au evitat cu totul tirania, cazul cel mai cunoscut fiind al Spartei. Aceasta se afla într-o situație unică : după ce cucerise și subjugase în chip statornic populația Laconiei încă de foarte timpuriu (fără îndoială în cursul „epocii obscure"), ea a supus apoi Messenia aceluiași tratament. Avînd pămînturi foarte întinse și rodnice, o forță de muncă aservită

foarte numeroasă (așa-numiții *hiloți*), spartanii au creat, în consecință, o organizație militară și politică unică în Grecia și au fost multă vreme imuni față de tulburările economice și față de cele politice caracteristice celor mai multe dintre statele Greciei arhaice. Conform tradiției, acest sistem era opera unui singur „legiuitor", Licurg. Savanții moderni nu sînt de acord nici măcar în ce privește existența reală a unui asemenea om, ca să nu mai vorbim de data la care ar fi trăit sau de ce va fi făcut el în realitate. Multe din tradiția despre el nu pot fi exacte, și par a fi corupte dincolo de limite. Fapt e — dar aceasta nu dovedește nimic, nici într-un sens, nici în altul, cu privire la Licurg — că legiuitori se întîlnesc adesea în Grecia arhaică : ne gîndim mai ales la Solon, trăind la Atena la începutul secolului VI, dar și la nume mai puțin cunoscute, cum ar fi Zaleucos sau Carondas la grecii din vest. Legile, constituționale, civile, sacre și criminale, trebuiau să fie fixate și codificate pentru ca aceste comunități să iasă din starea aceea embrionară în care o mînă de familii controlau toate resursele și toate sancțiunile („judecătorii mîncători de daruri", cum îi numea Hesiod). Nu exista nici un precedent, ceea ce făcea loc invenției, pe măsură ce oamenii încercau să afle căile de administrare a statului, de împărțire a puterii, de votare și întărire a legilor.

Ar fi greu să exagerăm în ce privește absența oricărui precedent : în orice domeniu ar fi avansat, și din oricare motiv, grecii din epoca arhaică aveau rareori modele pe care să le imite sau să le perfecționeze. Această stare de originalitate silită, ca să spunem așa, e vizibilă în multe aspecte ale existen-

ței lor : în individualismul poeziei lor lirice ; în noua lor arhitectură publică ; la Hesiod — la acel Hesiod al *Teogoniei* și la cel din *Munci și Zile* — cu deosebita trufie care l-a adus (sau i-a adus) să modifice tradițiile despre zei și să judece comportarea conducătorilor de pe pămînt ; la filozofii speculativi, care au început, iarăși, cu propria lor autoritate și întemeindu-se doar pe propriile lor facultăți mentale, să cerceteze natura universului ; de asemenea, în politică, unde această originalitate e mai ușor trecută cu vederea. În cazul legiuitorului despre care știm cele mai multe, Solon, originalitatea era prezentă în însăși acțiunea care l-a adus în această situație. Lupta de clasă la Atena ajunsese într-un impas și, în 594, Solon a fost ales, prin înțelegere, și i s-a dat sarcina să reformeze statul. Aici e miezul problemei : el a fost ales de atenieni din propria lor inițiativă și din proprie autoritate, fiindcă era respectat pentru înțelepciunea și corectitudinea lui. N-a fost „chemat" și nu avea nici o vocație specială. Și nici n-a luat puterea ca tiran.

Ca și ceilalți legiuitori, Solon socotea, desigur, că dreptatea vine de la zei, dar nu se proclama în nici un fel trimis al zeilor și nici nu cerea în vreun fel să fie îndrumat de aceștia.

„Am dat poporului atîtea privilegii cîte i se cuvin" scria el într-unul din poemele sale. Cît despre cei de la putere „am avut grijă să nu fie nedreptățiți".

„Aprig m-am tras, cumpănind între tabere scutul puternic,
N-am vrut să-i las nimănui gloria războiului strîmb". [1]

[1] Solon, fr. D. în *Antologie lirică greacă*, Simina Noica, Ed. Univers, 1970, p. 27.

La suprafață, versurile pot părea că seamănă cu preambulul lui Hammurabi la faimosul lui *Cod de legi*, mai vechi cu o mie de ani : și monarhul babilonean spunea că țelul lui e „să facă să apară în țară dreptatea, să distrugă răul și pe cei nedrepți pentru ca cel puternic să nu-l poată asupri pe cel slab". Dar deosebirile sînt cu mult mai importante și mai grele de consecințe. În primul rînd, e vorba de caracterul laic al codificării grecești, în vreme ce Hammurabi acționa în numele zeilor. Și apoi, faptul decisiv : regele oriental emitea legi pentru supuși, în vreme ce legislatorul grec statornicea reguli conform cărora comunitatea să se autoguverneze. După ce și-a desăvîrșit opera, Solon a plecat din Atena vreme de zece ani, pentru ca cetatea să-i poată pune la încercare programul fără prejudecăți ; altminteri, se temea el, marele lui prestigiu ar fi atîrnat prea mult în balanța judecății concetățenilor.

Într-un anume sens, Solon a eșuat. El nu a rezolvat dificultățile economice care se ascundeau îndărătul luptelor civile și, o generație mai tîrziu, tirania, pe care căutase să o evite, s-a instaurat la Atena. Și totuși Solon a rămas în memoria atenienilor de mai tîrziu, din orice partidă, ca omul care pînă la urmă i-a condus pe drumul măreției. Cînd Aristotel rezumă realizările lui Solon, în scurta-i dare de seamă despre constituția ateniană, el alege următoarele trei măsuri ca fiind cruciale : abolirea sclaviei pentru datorii, instituirea dreptului oricărei persoane de a cere dreptate în tribunal în numele cuiva care fusese lezat și introducerea apelului la un tribunal al poporului. Toate trei aveau o trăsătură comună : erau

pași ducînd la progresul ideii (și realității) de comunitate prin apărarea majorității mai slabe de puterea excesivă și, ca să spunem așa, extralegală a nobilimii. Or, într-o altă formulare, ele întregeau sfera de acțiune a legilor, idee care avea să devină definiția greacă a unei organizări politice civilizate ; mai mult decît atît, ele constituiau pași către egalitatea în fața legii, pe care atenienii din epoca clasică o socoteau a fi trăsătura fundamentală a democrației.

Rolul marelui tiran atenian Pisistrate în acest proces a fost paradoxal. Prin însăși existența lui ca tiran, el contrazicea ideea guvernării prin lege. Pe de altă parte însă, scriitorii de mai tîrziu îl prețuiesc oricît ar condamna tirania ca instituție — din pricină că, în practică „el dorea să guverneze în conformitate cu legile, fără să-și acorde prerogative speciale" (Aristotel, *Constituția ateniană*, XII, 8). Această afirmație nu poate fi acceptată *ad litteram*, dar nici nu e pur și simplu neadevărată. Utilizînd tehnici deosebite, și, fără îndoială, acționînd din motive pe de-a-ntregul diferite, Pisistrate a condus totuși Atena foarte departe pe drumul schițat de Solon. El însuși nobil (se trăgea din Nestor, regele homeric din Pilos) a refuzat să facă jocul aristocraților împotriva țăranilor și a celor deposedați. În fapt, fiind tiran, a putut să realizeze ceea ce Solon nu izbutise : în timpul guvernării lui, țărănimea a obținut în sfîrșit o poziție îndeajuns de sigură și de independentă în raport cu pămîntul, primind la nevoie și ajutoare în bani ; în timpul lui, luptele civile au fost înăbușite iar monopolul politic al familiilor aristocratice a fost curmat odată pentru totdeauna. Nobilii au continuat

să dețină funcțiile civile și militare de frunte — așa cum o vor face pînă tîrziu, în secolul următor, în timpul democrației — dar condițiile și starea de spirit erau radical modificate. Ei erau acum, tot mai mult, slujitori ai statului, instrumente ale legii, și nu deținători arbitrari ai puterii ; tot așa cum oamenii de rînd erau acum oameni cu adevărat liberi, nemaifiind amenințați de înrobirea pentru datorii sau supuși unei justiții pe de-a-ntregul părtinitoare. Cele două grupări erau departe de a fi egale, dar măcar diferențele între ele fuseseră reduse la o scară și la proporții operative.

Pisistrate a deținut puterea de la 545 (după unul sau două scurte exiluri precedente) pînă la moartea lui, în 527, urmîndu-i fiul său mai mare, Hippias, izgonit în 510. Vreme de treizeci de ani, guvernarea a fost pașnică, timp în care Atena a crescut repede în putere și bogăție, și în care au apărut multe semne vizibile ale acestei creșteri și a spiritului de comunitate — am putea spune aproape de „naționalism" — care o întovărășeau ; în lucrări publice și în marile festivaluri religioase mai cu seamă. Dar în 514 fratele mai mic al lui Hippias, Hipparh, a fost asasinat de un rival într-o poveste amoroasă cu un tînăr, și tirania s-a prefăcut repede într-un despotism crud care a fost răsturnat. Într-un chip sau în altul, povestea se repetă în multe cetăți grecești, din ultimii ani ai secolului al VII-lea pînă la sfîrșitul celui de-al VI-lea. Tirania nu a fost niciodată atît de înrădăcinată încît să nu devină lesne brutală, în urma vreunui incident, sau chiar fără nici o pricină ; atunci, tiranul era de obicei izgonit. De aceea, instituția

tindea să fie efemeră (cu importanta excepție a Siciliei). Dar semnificația ei istorică nu poate fi judecată după durata ei, căci tirania a fost deseori trăsătură decisivă în stadiul de tranziție de la guvernarea personală și familială a nobilimii la cetatea-stat de tip clasic.

Nimic din toate acestea nu a fost premeditat. Nici un tiran, nici măcar Pisistrate, nu s-a considerat pe sine ca purtător al destinului istoric al Greciei, ca precursor al democrației ateniene ori al orice altceva (nici Solon, dealtminteri). Ei doreau putere și succes și, dacă erau inteligenți și disciplinați, ca Pisistrate, le cîștigau făcînd să progreseze propriile lor comunități. Solon putea să-și închipuie că „aprig m-am tras cumpănind, între tabere, scutul puternic", Pisistrate și Hippias au avut de fapt puterea necesară ca să facă acest lucru cu adevărat. După Solon a urmat o reizbucnire a vechiului război civil ; după Hippias, în urma unei foarte scurte lupte, durînd mai puțin de doi ani, a urmat un stat cu totul nou și democratic.

Acestea s-au petrecut la Atena. Dezvoltarea altor cetăți a urmat alte direcții : inegalitatea dezvoltării, remarcată de-acum, avea să rămînă o trăsătură a istoriei Greciei în toate epocile. Cele mai înapoiate regiuni, ca Etolia sau Acarnania, nu erau aproape deloc afectate de acest curent — dar ele, una peste alta, nici nu contau prea mult (decît doar ca resurse de oameni disponibili pentru război și piraterie). Sparta își urma propriul drum, cetățile Siciliei pe al lor, fiecare din circumstanțe speciale — prezența unei populații servile subjugate sau amenințarea

continuă a unei puteri din afară, ca de pildă Cartagina. Uneori, ca în Corint, aristocrația rămăsese destul de puternică pentru a impune o îndelungă guvernare oligarhică. Și într-o bună parte a Greciei, lupta între „cei puțini" și „cei mulți" (după propria lor expresie) nu a încetat niciodată definitiv. Totuși, putem afirma, în genere că, la sfîrșitul epocii arhaice, și mai ales acolo unde existase o fază de tiranie, forma de guvernare, fie ea mai democratică sau mai oligarhică, se afla la un nivel de elaborare politică deosebit de oricare altul de mai înainte. Aceasta e perioada în care unii dintre greci au ajuns la un compromis acceptabil între cerințele — contradictorii și, istoricește vorbind deseori de neîmpăcat — ale obligației sociale și ale libertății personale : în această direcție, în adevăr, se poate spune că au descoperit însăși ideea de libertate — distinctă de puterea personală, în esență asocială, a căpeteniilor homerice, de privilegiile familiilor aristocratice ori de anarhia pirateresc ă.

Imperfecțiunile și greșelile, atît ale căilor cît și ale produsului final, nu pot diminua această realizare.

Noua libertate și noul tip de comunitate se întemeiau pe independența economică, pentru cei mai mulți în agricultură, pentru ceilalți în comerț și meșteșuguri ori în arte. Ori de cîte ori aservirea pentru datorii sau alte vechi tipuri de muncă dependentă erau abolite, era nevoie să se utilizeze o nouă sursă, sclavii-marfă, fie ei prizonieri greci ori, tot mai adesea, barbari. Secolul al VI-lea a fost momentul de cotitură și în această privință. Prima indicație

pe care o avem despre o instituție democratică se află într-un text fragmentar provenind din insula Chios și datînd între 575 și 550. Tot Chiosul a fost acela care, după o tradiție confuză, dar foarte insistentă, a început să cumpere sclavi de la barbari. Cu greu poate fi aceasta o istorie foarte exactă, dar simbolismul e cît se poate de corect. În fond, Atena avea să devină cel mai important stat al proprietarilor de sclavi în Grecia clasică. Paradoxul final, așadar, al istoriei arhaice grecești este acest drum, mînă în mînă, al libertății și al sclaviei.

Comunitatea, religia și panelenismul

Și atunci, ca și acum, semnul vizibil al acestui spor de prosperitate și al acestei maturizări politice, l-a constituit templul. Originile templului grec se pierd în „epoca obscură" ; nici lemnul, nici chirpiciul nu lasă de obicei urme, și nici un templu de piatră nu poate fi cert datat înainte de secolul al VII-lea. Începînd de la această dată, templele încep să apară într-un ritm accelerat, pe măsura dezvoltării deprinderilor tehnice și — lucru mai important — pe măsură ce creștea puterea de a concentra resursele umane și materiale necesare — sarcină nu prea ușoară pentru niște comunități mărunte, cu o populație inițial agrară, înzestrată cu mijloace și căi de transport inferioare și cu unelte din cele mai simple. Tocmai de aceea îndemnul trebuia să fie din cele mai puternice, și nu-i de mirare că mai ales marii tirani au fost și mari ctitori de temple. O paralelă cu mo-

narhii medievali și catedralele lor ar fi ispititoare, dar și înșelătoare, căci în principiu un templu e un lăcaș al zeului, nu un loc de cult. Ritualurile prin care se mulțumea zeilor olimpieni sau prin care erau rugați ori îmblînziți nu aveau nevoie de un templu, ci doar de un altar ; și altare existau pretutindeni, în casă și pe cîmp, în locurile de adunare, în fața templelor, oriunde, adică, dar rareori în interiorul unui templu. Zeii erau celebrați de asemenea și la anumite prilejuri prin procesiuni, jocuri și festivaluri. Atunci, zeul era scos din templu, sau se putea să existe o statuie a acestuia pe stadion sau în teatru ; dar, iarăși, nu se întîmpla nimic în interiorul templului.

Într-un anume sens, templul era un monument în cinstea comunității : o demonstrație cît se poate de vizibilă a măreției, puterii și, mai mult ca orice, a conștiinței de sine a acestei comunități. Nici măcar tiranii nu au clădit palate sau morminte superbe pentru propria lor glorificare. Pisistrate a locuit o vreme pe Acropole, dar „monumentul" lui era un templu al Atenei Partenos (distrus de perși în 480 și mai tîrziu înlocuit de Partenon). Acesta, ca și fîntîna lui Pisistrate, pun în evidență măsura deosebită în care comunitatea greacă se dezvoltase ca o forță vie, așa încît chiar și un tiran se înclina în fața ei ; cît de deosebită era situația politică a acestei comunități, pe de o parte față de statele miceniene sau din Orientul apropiat, pe de altă parte față de propriul ei „veac eroic". Eroii lui Homer trăiau prin povești despre isprăvile lor ; acum, oamenii deveneau nemuritori prin clădiri publice — în chip colectiv mai degrabă decît individual.

Aceasta nu înseamnă că asemenea acte nu implicau şi sentimente religioase. Dificultatea constă în a încerca să distingem componentele unei acţiuni sau tip de comportament dat. Cuvîntul grecesc pentru „preot" este *hiereus*, şi primul şi cel mai izbitor lucru în legătură cu el e faptul că se aplică de obicei unor persoane pe care noi le-am numi laice, unor reprezentanţi ai statului a căror funcţie consta în îndeplinirea ritualurilor şi care nu aveau nici un fel de pregătire specială, de inspiraţie sau de sfinţenie pe care o asociem în mod obişnuit noţiunii de preot în religiile moderne (sau în multe din cele antice). Ei erau magistraţi în exact acelaşi sens ca şi generalii, vistiernicii sau comisarii pieţelor, provenind din acelaşi mediu familial şi de avere, cu aceeaşi experienţă, aceeaşi sferă de acţiune şi rotaţie a funcţiei ca şi ceilalţi. Legile în virtutea cărora ei acţionau erau în acelaşi chip stabilite de către stat, prin organele sale legale. O mare parte din codificarea soloniană, spre exemplu, era consacrată nu unor măsuri constituţionale sau economice, ci unor detalii minuţioase ale sacrificiilor. Chiar şi atunci cînd — aşa cum se întîmplă în privinţa cultului Demetrei la Eleusis, în colţul de sud-vest al Aticei — administraţia cultului era prerogativa a două vechi familii aristocratice, Eumolpidai şi Kerykes, şi aceştia erau mireni, şi nu o castă sacerdotală ereditară, ca magii sau brahmanii.

Toate acestea pot fi urmărite înapoi, în timp, fără soluţie de continuitate, pînă la cele mai vechi mărturii greceşti. În poemele homerice, Nestor sau Agamemnon aduceau sacrificii în calitate de că-

petenii sau de șefi de familie. Acum, statul îi înlocuise pe principi de la putere, și ca urmare el a preluat și îndatoririle lor preoțești. Unele reminiscențe ale trecutului au persistat uneori, ca în cazul celor doi regi ai Spartei, care erau principalii magistrați religioși ai statului ; sau, ca la Atena, unde cel mai important magistrat religios era unul din cei nouă arhonți aleși anual, dar căruia i se spunea, simplu, „regele".

Mai departe, tot așa cum statul subsuma o mare varietate de grupări mai mici îndeplinind diverse funcții publice, și religia se practica tot la aceste nivele. Existau altare în fiecare casă, existau sanctuare ale comunelor (*demelor*), și nenumărate asociații particulare, fiecare în jurul cultului unui zeu sau erou divin ca Heracle ori Ahile. Și la aceste nivele ritualul era încredințat unor persoane laice.

Între factorii care au permis o asemenea structurare se află antropomorfismul persistent al religiei grecești, accentuînd mai degrabă viața prezentă decît o alta, de dincolo de mormînt. Atîta vreme cît zeii erau asemeni oamenilor, relațiile dintre aceștia din urmă și zei erau familiare, într-un fel de *qui pro quo*. Și, așa cum relațiile dintre oameni erau satisfăcătoare cînd erau guvernate de reguli și ceremonii unanim acceptate, tot astfel erau și cele cu nemuritorii. Principala diferență între cele două categorii de reguli consta în faptul că regulile religioase erau mai convenționale, mai puțin raționale — în sensul că, dacă nu se expunea în fapt rațiunea fiecărui caz în parte, explicația n-ar fi putut fi dedusă prin logica obișnuită. De ce de exemplu,

cultul Demetrei[1] își avea centrul la Eleusis[2]? Oricui ar fi pus această întrebare i s-ar fi spus o poveste (cea mai bună versiune a acesteia e frumosul „imn" către Demetra, unul din așa-numitele „imnuri homerice"): Demetra rătăcea pe pămînt în căutarea fiicei sale Persefona, care fusese răpită de Hades, a ajuns, deghizată, la Eleusis, și așa mai departe. Există cîte o poveste — un mit — pentru fiecare loc sacru și pentru fiecare act sacru. Mitul „explica" ritualul. El ținea locul „teologiei", ca să spunem așa, fiind însă accesibil oricui.

Rezultatul final nu e prea ordonat. Cel mai lung imn homeric se referă la Apolo și are două părți distincte și incoerente, dacă nu contradictorii: una face legătura între zeu și Delfi, cealaltă — între Apolo și Delos — (acestea erau cele două sanctuare mai importante ale zeului). Există nenumărate asemenea contradicții, așa cum se poate vedea citind orice manual modern de mitologie greacă. O suită de practicanți laici, în sute de comunități autonome risipite pe o arie foarte vastă și avînd de-a face deseori cu mituri transmise pe cale orală ar fi generat destule confuzii în cursul a trei sau patru secole chiar și fără intervenția unor interese locale. Dar asemenea interese erau departe de a fi rare. Eleusis, spre pildă, a fost o comunitate independentă, încorporată cîndva, înainte de sfîrșitul secolului al VII-lea, în teritoriul Atenei; în aceste condiții, Atena și-a apropiat cu succes și cultul și prestigiul legat de

[1] Principala divinitate greacă a pămîntului cultivat și a agriculturii (n. tr.).

[2] Centru religios în Atica (n. tr.).

sanctuarul eleusinian în rîndul tuturor grecilor. Toți grecii recunoșteau și cinsteau întregul panteon, dar fiecare cetate își avea protectorul său divin și afinități speciale cu anumiți zei sau semizei, tot așa cum fiecare zeu sau zeiță avea sanctuare preferate. Fiecare cetate, așadar, adora pe Zeus, pe Apolo sau pe Demetra în felul său propriu. Nu exista o „biserică metropolitană", o preoțime națională, o autoritate sau un ritual central, ca să nu mai vorbim de doctrină.

Complexitatea nu se oprește aici. Religia era o treabă a statului sau a comunității, dar acestea n-au deținut niciodată un monopol al religiei. Oricare va fi fost forma statului, el nu putea controla zeii în așa măsură încît să-i împiedice să comunice direct cu persoane particulare, mai degrabă decît prin „canale autorizate". Ei comunicau oricum cu oricine măcar printr-o formă caracteristică — prin vise. Tot așa, oricine poate observa zborul păsărilor, trăsnetele, pîlpîitul flăcărilor și alte fenomene naturale. Puțini însă le pot interpreta corect : zeul însuși îi alegea pe cei care-i auzeau într-adevăr mesajul și-l înțelegeau. Prezicătorul sau profetul tindea să fie o persoană particulară (de la poemele homerice pînă la sfîrșitul civilizației grecești) a cărui pricepere era esoterică și mistică, a cărui putere și succes nu-și aveau origina în vreo funcție, ci în proba pur pragmatică a faptului de a găsi oameni care să-l urmeze, persoane sau chiar comunități întregi care-i acceptau știința tainică și acționau în conformitate cu aceasta.

Uneori cele două aspecte ale religiei erau combinate. Preoții oficiali de la Delfi erau administratori laici, după modelul obișnuit, dar însemnătatea deosebită a sanctuarului provenea de la oracolul său, de la Apolo însuși care răspundea întrebărilor prin cuvinte rostite de o femeie numită Pitia sau Pythonessa, care era, în sensul cel mai strict al cuvîntului, un medium. Alte culte găsiseră alte combinații. Cel de la Eleusis era un cult cu misterii (acesta e termenul tehnic grecesc pentru asemenea culte)[1] cuprinzînd nu numai procesiuni publice administrate de funcționari publici, ci și un rit purificator și la sfîrșit o inițiere tainică.

Politeismul tinde întotdeauna spre pragmatism. Cînd un sanctuar ca acela delfic își dovedește autenticitatea, influența lui depășește repede sfera sa geografică și politică imediată. Conform tradiției, Delfi era consultat cu regularitate în privința întemeierii de colonii, ceea ce ar situa caracterul lui panelenic devreme, către mijlocul secolului al VIII-lea. O bună parte a tradiției, totuși, seamănă prea bine cu o invenție tîrzie, și există, de asemenea, dovezi arheologice importante sugerînd că în secolul al VIII-lea Delfi era un sanctuar de importanță locală, care a căpătat brusc un avînt deosebit, pentru a deveni cu adevărat panelenic în secolul următor. Odată dobîndit acest statut, unele (dar nicidecum toate) din noile așezări care nu avuseseră o sancțiune

[1] Misterii sau culte inițiatice, deosebite de cele obișnuite prin ceea ce au ca element central, ceremonii de inițiere în care se comunică, prin generații, o „taină" a zeilor. Această parte a ritualului e închisă celor neinițiați (n. tr.).

delfică au căpătat-o retrospectiv, oferind încă un exemplu al componentei legendare care e atît de puternică în „tradiția" referitoare la arhaismul timpuriu. Pe de altă parte, un alt tip de sanctuar panelenic datează, cu certitudine, de la începutul secolului al VIII-lea ; data tradițională a fondării jocurilor olimpice, în cinstea lui Zeus, este anul 776, și avem temeiuri să credem că această dată e exactă — prima dată precisă din istoria Greciei.

Delfi și Olimpia și-au dobîndit fiecare supremația, prîmul ca oracol, celălalt ca sediu al festivalurilor (o dată la patru ani). Dar nu erau singurele centre de acest fel. Grecii străbăteau drumuri lungi pentru a consulta oracolul de la Dodona, în Epir, de exemplu, sau de la Claros, în Asia Mică, tot așa cum veneau de pretutindeni pentru a lua parte sau doar a privi variatele întreceri ale jocurilor pithice de la Delfi sau ale jocurilor istmice sau nemeene, ambele lîngă Corint. Multe altele ar mai putea fi adăugate, dar, în ansamblu, acestora le lipsește nuanța panelenică de care puține au parte. Doar în acest domeniu, și în poezia, drama, arhitectura, sculptura și atletismul asociate acestor manifestări, se poate vorbi de un sentiment panelenic real existent încă din epoca arhaică. Și numai în această sferă — căci nici măcar religia nu a fost altminteri în stare să spargă particularismul grecesc și remarcabila indiferență, ba chiar ostilitate reciprocă ce i se asociază. Grecii au dovedit rareori vreo repulsie în a-și transforma în sclavi conaționalii, sau în a lupta în războaie unii împotriva altora. Nici religia lor nu era o religie pacifică : zeii olimpieni erau certăreți și ajunseseră

la putere în urma unei lupte deosebit de brutale cu predecesorii lor, titanii ; între ei se afla Ares, zeul războiului, în vreme ce Eirene [1] era doar una dintre divinităţile feminine subordonate slujind pe marii zei. Apolo era cu regularitate consultat la Delfi înainte de începerea unui război, dar nu se consemnează că ar fi sfătuit vreodată să se menţină pacea ca fiind un lucru bun în sine, cu toate că, din cînd în cînd, era de părere ca o anumită aventură să fie evitată, în funcţie de circumstanţele momentane.

Ar fi naiv să credem că un stat hotărît să-şi atace vecinul ar fi putut fi convins să nu o facă doar prin „spusele întortocheate şi nelămurite" ale oracolului, cum le caracteriza Eschil. Războiul sau pacea erau îndeobşte hotărîte de considerente mult mai „lumeşti". Tiranii au fost, în fapt, cel mai puternic factor de menţinere a păcii pe care l-a cunoscut epoca arhaică. Din pricină că poziţia lor, acasă, nu era niciodată suficient de stabilă, ei se temeau de războaie în exterior şi izbuteau, de obicei, să le evite, refugiindu-se îndărătul unei reţele de alianţe reciproce, consolidate de cele mai multe ori prin căsătorii dinastice. Şi totuşi, ar fi tot atît de eronat să adoptăm punctul de vedere de-a dreptul cinic conform căruia preoţii de la Delfi erau lipsiţi de inteligenţă politică sau de influenţă. Nici o societate nu joacă un astfel de joc fără sens vreme de trei sau patru veacuri, şi nu plăteşte pentru el un tribut atît de greu (aşa cum ne mărturiseşte, elocvent, uriaşa acumulare de bogăţii de la Delfi). Independent

[1] Pacea, divinizată încă din poemele lui Hesiod (n. tr.).

de faptul că sîntem în stare sau nu să le înțelegem psihologia, grecii — cu foarte rare excepții — luau în serios oracolul de la Delfi. În serios — dar fără prea multe complicații. Dezordinea și numeroasele contradicții în miturile și ritualurile lor intră în aceeași categorie. Ele neliniștesc pe cercetătorii moderni, și i-au neliniștit și pe cîțiva dintre cei vechi, oameni ca Xenofan, Herodot sau Platon. Totuși, prea puțini studiau pe atunci miturile ; ceilalți îndeplineau riturile și aceasta era suficient.

CAPITOLUL 4

CETATEA-STAT CLASICĂ

Cuvîntul grecesc *polis* (din care derivă cuvinte moderne, ca „politic") în sensul lui clasic, înseamnă „stat de sine stătător". Totuşi, fiindcă această *polis* era întotdeauna mică şi ca suprafaţă şi ca populaţie, o veche convenţie traduce acest cuvînt cu formula „cetate-stat", practică nu lipsită de implicaţii înşelătoare. Cea mai mare dintre aceste *polis*, Atena, era în fapt un foarte mic stat după concepţiile moderne — de aproximativ 2 600 km², echivalînd, *grosso modo*, cu ducatul de Luxemburg ; dar numind-o cetate-stat (sau oraş-stat) accentuăm de două ori altfel decît trebuie : trecem cu vederea populaţia rurală, care constituia majoritatea corpului civic, şi sugerăm o dominaţie a oraşului asupra satului, ceea ce e inexact. Şi Atena, dealtminteri, se afla, din punct de vedere al proporţiilor şi gradului ei de urbanizare la extremitatea spectrului constituit de cetăţile greceşti, alături de alte cîteva state. La extremitatea cealaltă se aflau altele care nu erau deloc „oraşe", deşi aveau toate cîte un centru civic. Cînd Sparta, de exemplu, a învins în 385 Mantineia, pe atunci cea

mai importantă *polis* a Arcadiei, a hotărît ca „cetatea" să fie rasă de pe fața pămîntului și oamenii să se întoarcă în satele în care trăiseră pe vremuri. E limpede din relatarea lui Xenofon că această pedeapsă avea doar urmări politice și psihologice : locuitorii „cetății" Mantineia erau proprietari de pămînturi și preferau să locuiască împreună în centru, departe de gospodăriile lor, într-un chip ce poate fi urmărit pînă în epoca homerică, în epopee, și care nu are nici o legătură cu viața urbană.

Cît de redusă era scara reală ne putem da seama cu ajutorul cîtorva cifre — toate estimative, căci nu avem vreo statistică exactă. Cînd populația Atenei atinsese punctul maxim, la izbucnirea războiului peloponesiac, în 431, numărul total al locuitorilor, incluzînd bărbați, femei, copii, liberi și sclavi, era de aproximativ 250 000, poate 275 000. Cu excepția posibilă a Siracuzei, care nu poate fi adusă în discuție din mai multe pricini, nici o altă *polis* greacă nu s-a apropiat de această cifră pînă în epoca romană, în cu totul alte condiții. Corintul număra poate 90 000 de locuitori, Teba, Argos, Corcira, Agrigentul — între 40 și 60 000 fiecare ; restul coborau, multe pînă la 5 000 de locuitori și chiar mai puțin. Spațiul era în chip egal compact — cu acele cîteva excepții care contrazic majoritatea generalizărilor — Sparta care a ocupat Messenia, sau Siracuza și Agrigentul, care au înghițit teritorii învecinate în Sicilia.

Grecii înșiși nu ezitau să numească Sparta sau Siracuza *poleis*, cu toate că aceasta din urmă a fost guvernată de tirani în aproape întreaga epocă clasică, vreme în care *tiran* și *polis* ajunseseră să aibă cono-

tații teoretic contradictorii. Nici nu refuzau acest nume regiunilor înapoiate în care organizarea politică și întreaga civilizație erau atît de rudimentare încît erau în chip recunoscut mai aproape de cele din *Iliada* decît de cele ale contemporanilor. În vremurile de demult, scria Tucidide (I, 5), pirateria pe uscat și pe apă era o ocupație onorabilă atît la greci cît și la barbari ; și „chiar în prezent o mare parte a Eladei trăiește în felul străvechi : locrienii ozolii, etolienii, acarnanienii și alții din aceeași regiune continentală", și, bineînțeles, cuvîntul *polis* nu distingea diferite structuri de guvernămînt, nu implica nimic în privința democrației, a oligarhiei sau chiar a tiraniei — după cum nici termenul de *stat* nu implică nimic în acest sens.

Oricît de largă va fi fost uneori utilizarea acestui termen, el nu depășea niciodată anume limite. Extensiunea lui extremă era echivalarea noțiunii de *polis* cu orice comunitate greacă independentă (sau care își pierduse temporar independența). Termenul *polis* n-a fost, în schimb, niciodată aplicat unei ligi, oricît va fi fost ea constituită de bunăvoie ; nici unui district, ca Arcadia, care avea un soi de existență autonomă (și abstractă) legată de mituri, de dialect și de culte, dar care nu era un organism politic ; și nici, cu foarte rare excepții, unor state barbare. Toate acestea erau, în ochii grecilor, fiecare în felul său, ceva esențialmente deosebit de adevărata comunitate politică — și dimensiunile nu constituiau deloc o componentă neglijabilă a acestor diferențe. Caracterul compact al teritoriilor și locuitorilor lor era pentru ei nu un accident istoric sau geografic, ci o

virtute. Adică, spus cu cuvintele lui Aristotel (*Politica*, VII, 1 326 b): „Un stat compus din prea mulți (...) nu va fi o adevărată *polis*, neputînd avea o adevărată constituție. Căci cine să fie comandant al unei mulțimi atît de uriașe? Și cine crainic — afară doar de Stentor[1]?" O *polis* nu e doar un ținut anume, deși ea ocupă un teritoriu bine definit; ea constă dintr-un număr de oameni acționînd de comun acord, și deci care să se poată aduna laolaltă și să se poată ocupa, față-n față, de aceleași probleme. Aceasta era o condiție necesară — dar nu unică — a autoguvernării.

Teoretic, o altă condiție a adevăratei independențe era și suficiența propriilor resurse. Se admitea că aceasta se poate realiza integral foarte rar — sau chiar niciodată — deoarece resursele materiale nu erau distribuite în chip egal (e de ajuns să menționăm fierul). Dar, în limitele impuse de natură, multe se puteau face pentru realizarea acestui obiectiv. Cît anume depindea iarăși, în parte, de mărimea cetății — o *polis* nu trebuie să fie atît de mică încît să nu aibă suficientă mînă de lucru pentru a efectua diversele activități normale necesare unei existențe civilizate — inclusiv necesitățile de apărare. Cînd proporțiile sînt juste, problema e de ordinul unei juste normări a comportării și a unei corecte organizări a vieții sociale. Aici însă acordul se oprea. Răspunsul atenian și cel spartan erau radical diferite. În interiorul Atenei chiar — utilizînd această cetate doar pentru exemplificare — răspunsul nu era

[1] Personaj legendar înzestrat cu o voce excepțional de răsunătoare (n. tr.).

unic, de unde și lungă și complicata dezbatere politică desfășurată acolo.

Această dezbatere avea loc într-un cerc foarte restrîns din întreaga populație, căci o *polis* era o comunitate exclusivistă. La mijlocul secolului al V-lea, atenienii au adoptat o lege restrîngînd dreptul de cetățenie la fiii legitimi rezultînd dintr-o căsătorie în care ambii părinți se trăgeau din cetățeni atenieni. Aceasta era o măsură extremă care, probabil, nici nu s-a aplicat riguros prea multă vreme, nici n-a fost frecvent imitată de alte state ; dar modul de a gîndi, pe care ea îl presupune, e cu totul tipic. Fusese o vreme, doar cu două-trei generații mai înainte, cînd aristocrații greci obișnuiau să-și căsătorească copiii în afara comunității, uneori chiar cu barbari (dar atunci doar la nivelul căpeteniilor). Pericle era descendent, la a patra generație, al unei alianțe externe : străbunica lui era fiica tiranului de pe-atunci al Sicionei. Adversarul său politic, Cimon, era nepot dinspre mamă al unui rege trac, pe nume Oloros. Acum, în vremea lui Pericle, Atena declara toate căsătoriile de acest tip ilegale, și pe cei născuți din ele — bastarzi.

Într-un fel, cuvîntul *cetățean* e prea slab, deși corect ; tehnic vorbind, el nu mai are — cel puțin în vremea noastră — toată încărcătura implicită în ideea de a fi membru al unei comunități — *polis*. Pentru cine nu se născuse în interiorul comunității era aproape cu neputință să pătrundă în ea. Nu exista o procedură de naturalizare obișnuită, nici măcar într-un stat ca Atena, care primea bucuros imigranți din alte cetăți grecești, le acorda o liber-

tate considerabilă, posibilități de dezvoltare și chiar considerație. Un străin nu putea deveni cetățean atenian decît printr-o hotărîre formală a adunării suverane, și există mărturii conform cărora aceasta nu poate fi convinsă decît pe temeiul unor considerente cu totul speciale. Nu era suficient, de exemplu, să te fi născut la Atena, să o fi slujit sub arme, să ai o purtare civilizată și cinstită, dacă părinții nu erau atenieni. Nu e nevoie să adăugăm că state și mai xenofobe erau — dacă se poate — și mai închise decît atît. Acordarea lesnicioasă a cetățeniei era semnul unei anume deficiențe, și nu e doar o coincidență faptul că, spre sfîrșitul secolului al IV-lea, unele cetăți-stat au ajuns să vîndă dreptul de cetățenie pentru a dobîndi fonduri, tocmai în perioada în care clasica *polis*, devenise un organism în declin, ca să nu spunem muribund.

Mai ales în comunitățile mai urbanizate și mai cosmopolite, așadar, doar o minoritate constituia corpul civic. Majoritatea era formată din necetățeni (e mai bine să se evite termenul de „străini", din moment ce majoritatea erau greci); dintre aceștia, rezidenții permanenți care se numeau *meteci* la Atena și în alte cîteva locuri; sclavii, o clasă încă și mai numeroasă, precum și toate femeile. Oricare vor fi fost drepturile acestor categorii — și erau în întregime de competența statului respectiv — ele aveau unele incapacități în raport cu cetățenii, și în același timp erau în întregime supuse autorității statului unde locuiau. Sub acest aspect, situația lor nu se deosebea de cea a cetățenilor; căci, în principiu, puterea unei *polis* era totală: ea era sursa tuturor

drepturilor și obligațiilor și autoritatea sa cuprindea orice domeniu al activității omenești fără nici o excepție. Existau lucruri pe care în mod obișnuit un stat grec nu le făcea, cum ar fi să organizeze învățămîntul superior sau să controleze dobînzile la împrumuturi. Dar nici măcar în aceste domenii, *dreptul* de a se amesteca nu era deloc pus la îndoială. Atîta doar că statul găsea cu cale să nu intervină. De *polis* nu se putea scăpa.

Se pune atunci întrebarea : dacă această *polis* avea o autoritate atît de nelimitată, în ce sens erau grecii oameni liberi, așa cum se socoteau a fi ? Pînă la un punct, răspunsul e oferit de formula lapidară „legea e rege". Libertatea nu era confundată cu anarhia ; ea însemna o existență ordonată în sînul unei comunități guvernate de un cod stabil și unanim recunoscut. Pentru aceasta luptaseră o bună parte din epoca arhaică, mai întîi împotriva privilegiilor tradiționale și a monopolului puterii în mîna nobilimii, apoi împotriva puterii necontrolate a tiranilor. Faptul că doar comunitatea era sursă a legii constituia garanția libertății.

Asupra acestui principiu erau cu toții de acord ; traducerea lui în practică era o altă problemă. Ea i-a pus pe greci față-n față cu o dificultate care persistă încă de atunci în teoria politică fără o rezolvare fermă. Cît e de liberă o comunitate să-și modifice legile stabilite ? Dacă legile pot fi stabilite după voie — ceea ce înseamnă după voia facțiunii sau a grupului deținînd frînele puterii la un moment dat — nu înseamnă oare că de-aici rezultă anarhia,

că e subminată însăși stabilitatea, securitatea, implicite în doctrina conform căreia legea e rege ?

Acest mod de a pune problema e prea abstract. În viața reală, răspunsul depindea în mod normal de interesele respectivilor protagoniști. Secolul al VI-lea asistase la apariția, în multe comunități, a poporului de rînd ca o forță politică ; împotriva revendicărilor lui de a participa din plin la exercitarea puterii, s-a ridicat deîndată teza apărării caracterului sacrosanct al legilor. Acestea ajunseseră, e adevărat, să recunoască dreptul oricărui cetățean la o judecată echitabilă, chiar poate la îndeplinirea unui rol minor în guvernare, pînă și dreptul de vot uneori, și alte cîteva elemente de organizare socială noi și, fără îndoială, importante ; totuși, codul nu permitea accesul la funcțiile politice și militare superioare, și deci la acțiunea politică efectivă, decît celor bogați și de neam. *Eunomia,* statul bine orînduit sub oblăduirea legii, fusese cîndva o lozincă revoluționară ; acum însă el contribuia la *statu quo*. Poporul a replicat revendicînd *isonomia*, egalitatea drepturilor politice. Și, de vreme ce poporul era superior ca număr, *isonomia* ducea la *demokratia*. A cui lege, cu alte cuvinte, urma să fie rege ?

Evident, contradicția ascunsă izvora din faptul că, oricît ar fi fost de puternic sentimentul de solidaritate al comunității, el se ciocnea de acuta inegalitate care domnea între membrii acesteia. Sărăcia era larg răspîndită, nivelul de viață era scăzut și exista o profundă ruptură între săraci și bogați, lucru bine știut și adesea spus de mai toți scriitorii greci preocupați de probleme politice. Această situație fu-

sese îndeajuns de frecventă de-a lungul întregii istorii ; în Grecia însă, cetatea-stat îi dădea o întorsătură neobișnuită. Cetatea-stat, cu intimitatea ei, cu sublinierea continuă a ideii de comunitate, de libertate și demnitate a individului care decurg din participarea la calitatea de cetățean. Acesta simțea că are și drepturi asupra comunității, și nu doar obligații față de ea, și, dacă regimul nu-l mulțumea, nu ezita să facă ceva în această privință — să scape chiar de el, dacă era posibil. Ca urmare, linia de demarcație între politică și revoltă (*stasis*, cum o numeau grecii) era cît se poate de labilă în Grecia clasică ; deseori, de la *stasis* se ajungea la un nemilos război civil.

Descrierea clasică a unei stări extreme de *stasis* este relatarea lui Tucidide despre izbucnirea deosebit de brutală de la Corcira din 427 ; istoricul o tratează în chip explicit ca pe un model al acestei maladii cronice a societății grecești. Nimic nu dă la iveală mai bine gravitatea situației decît faptul că ambele partide apelează la sprijinul sclavilor. Tucidide explică fenomenul prin cauze psihologice, socotind că el își are rădăcinile în natura umană. Aristotel e cel care l-a legat mai direct, și foarte simplu, de natura și de idealul de *polis*. „Vorbind în general" spune el în *Politica* (V, 1301 b) „tulburările se iscă din dorința de egalitate". Prin însăși natura sa, cetatea-*polis* stîrnește această dorință, pe care oamenii apoi cu greu o pot realiza. De aici și acuitatea luptelor de facțiuni, relativa frecvență și virulența războaielor civile. Au existat și excepții, unele din ele importante — Atena mai cu seamă si, pînă la un

punct, și Sparta — dar se poate spune, în mare, că într-o *polis* greacă, cele mai serioase conflicte nu erau pricinuite atît de probleme de politică ci mai ales de problema de a ști cine să conducă : „cei puțini" sau „cei mulți". Și această problemă era veșnic complicată de chestiuni externe, de războaie, și de ambiții imperialiste.

Război și imperiu

Din pricina situației geografice, Grecia continentală a fost multă vreme ferită de amenințări directe sau de atacuri din exterior. Nu tot așa însă s-a întîmplat cu așezările din est ori din vest. În afara frecventelor ciocniri cu popoare mai înapoiate, cum ar fi sciții în nordul Mării Negre sau tracii în vestul acesteia, exista și primejdia, mai gravă, a marilor imperii civilizate. În Asia Mică, cetățile grecești au intrat în dependența lidienilor, în secolul al VI-lea, și apoi a perșilor. În Sicilia, ei erau adesea atacați de Cartagina, care și-a menținut un cap de pod în extremitatea vestică a insulei, dar nu a reușit niciodată să cucerească restul [1].

Dominația persană însemna plata anuală a unui tribut, considerabil, dar în nici un caz zdrobitor, pasivitate în treburile externe, dar libertate economică și culturală. Imixtiunea cea mai supărătoare a Persiei în viața internă a statelor grecești consta în sprijinirea tiranilor ; în ultimă instanță, acest fapt

[1] Roma nu devine un factor important înainte de 300 î.e.n. (N. A.).

a dus la revolta izbucnită în 500 sau 499, în circumstanţe departe de a fi limpezi. Ionienii au cerut îndată ajutorul grecilor de pe continent, şi nu l-au primit — cu excepţia a douăzeci de vase din partea Atenei, unde se instaurase de curînd democraţia, şi încă cinci din Eretria, cetate din Eubeea. Chiar şi aşa, Persia a avut nevoie de aproape zece ani pentru a recîştiga controlul complet ; acest succes a fost urmat de două masive invazii în Grecia propriu-zisă, prima în 490, trimisă de regele Darius, şi a doua în 480, sub urmaşul acestuia, Xerxes.

Multe comunităţi au continuat refuzul de a ajuta răscoala ioniană prin supunerea înspăimîntată faţă de invadatori : *medizanţii* [1], aşa au fost porecliţi cu dispreţ mai tîrziu. Chiar şi oracolul delfic a jucat un rol în cel mai bun caz echivoc. Spartanii, avînd în spate liga peloponesiacă, deţineau singura armată puternică în Grecia ; dar, în parte din cauza unor dificultăţi acasă, şi în parte din pricina unei concepţii strategice eronate, s-au apărat cu întîrziere. Totuşi, ei au dovedit, în momente de cumpănă, ce pot, mai întîi la Termopile şi apoi la Plateea. A rămas în seama atenienilor să dea loviturile cele mai pline de consecinţe, la Maraton, în 490 şi în dreptul Salaminei, în 480. Această din urmă bătălie a fost un eveniment cu totul remarcabil ; convinşi de Temistocle, atenienii şi-au sporit flota, s-au retras din cetate la

[1] De la *medes*, mezii, nume al unor triburi iraniene care, alături de perşi, au constituit marele imperiu persan. De aici şi numele de războaie medice pe care-l poartă războaiele dintre greci şi perşi. Medizantes sînt grecii care au colaborat cu perşii (n. tr.).

sosirea persanilor, lăsînd ca oraşul să fie distrus ; apoi însă, alături de aliaţi, i-au nimicit pe invadatori într-o mare bătălie navală. Puterea Atenei — şi din această pricină şi istoria Greciei clasice — se va întemeia, de acum înainte, pe dominaţia mării.

Perşii au fost grav înfrînţi ; erau însă departe de a fi zdrobiţi. Se presupunea, în genere, că se vor întoarce pentru o a treia încercare (faptul că n-au făcut-o a fost, în mare măsură, rezultatul unor tulburări în interiorul propriului lor imperiu, tulburări ce n-au putut fi depăşite). O prudenţă elementară cerea aşadar măsuri colective de prevederi ; din moment ce acestea se cereau a fi luate în Egeea şi pe coasta Asiei Mici, mai degrabă decît pe continent, era normal ca hegemonia să revină Atenei. S-a format o ligă, în frunte cu Atena, cu centrul administrativ în insula Delos (de aceea, istoricii o numesc liga deliană). Organizată de către atenianul Aristide, pe baza unui sistem de contribuţii, fie în corăbii şi soldaţi, fie în bani, în curs de aproximativ zece ani liga a eliminat flota persană din Egeea. Odată cu îndepărtarea primejdiei, vechile aspiraţii de autonomie completă s-au redeşteptat ; dar Atena nu admite retrageri din ligă, şi reprimă cu forţa orice „răscoală". Astfel, liga devine un Imperiu, şi simbolul acestei schimbări este transferarea centrului şi tezaurului ei, în 454, de la Delos la Atena. Cu excepţia a trei state, toate celelalte contribuie acum în bani şi nu cu flotă, ceea ce înseamnă că Atena furnizează, mînuieşte şi controlează în realitate întreaga flotă. O indicaţie asupra proporţiei tributului anual ne-o dă

faptul că el egalează, aproximativ, veniturile publice interne ale Atenei.

În următorul sfert de secol, imperiul atenian e evenimentul cel mai de seamă al istoriei greceşti, şi Pericle — figura dominantă a istoriei ateniene. Politica lui e expansionistă, controlată însă şi disciplinată într-un mod cu totul superior. El a întărit în mod deosebit legăturile Atenei cu Tracia şi regiunile din nordul Mării Negre, care aveau o importanţă strategică, dar, mai presus de orice, erau însemnate ca principală sursă de import de grîne pentru Atena. A încheiat alianţe cu cetăţile Siciliei ; a încercat, fără succes, să atace Egiptul ; a încheiat acorduri cu Persia. Dar raporturile Atenei cu Sparta erau tot mai dificile. Din amicale — cel puţin de formă — cum fuseseră în anii imediat următori războaielor medice, relaţiile între cele două coaliţii de forţe au degenerat într-un conflict deschis prin anii 450, pentru a reveni la o pace nesigură în următoarele două decade. Două incidente majore implicînd sfera de influenţă a Corintului, la Corcira şi Potideea, au făcut să izbucnească apoi războiul peloponesiac, durînd, cu întreruperi, între 431 şi 404 şi încheindu-se cu înfrîngerea totală a Atenei şi cu dizolvarea dominaţiei acesteia. Corintul poate să fi fost principalul partizan al războiului de partea spartană, dar, aşa cum scria istoricul acestui război, Tucidide (I, 23, 6) : „Creşterea puterii Atenei şi teama pe care acest fapt o stîrnea în Sparta au făcut ca războiul să devină inevitabil". Pericle era, probabil, de aceeaşi părere, din moment ce adunase o rezervă foarte mare de bani — practică din cele mai puţin răspîn-

dite în cetățile grecești care, de obicei, își cheltuiau repede întregul venit.

Se pare că Tucidide a avut nevoie de mult timp pentru a se hotărî cu privire la cauza fundamentală a războiului peloponesiac ; mai precis, pentru a ajunge la concluzia că a existat o cauză profundă, distinctă de incidentele și pretextele acestuia. Asta e una dintre concepțiile cele mai îndrăznețe și mai originale ale istoricului. Războiul — toată lumea recunoștea acest lucru — era o parte a existenței firești. Platon începe ultima și cea mai amplă dintre operele sale, *Legile*, cu elogiul vechilului „legislator" al Cretei pentru felul în care a pregătit comunitatea, pentru război, „din moment ce de-a lungul întregii vieți, toți trebuie să poarte, fără încetare, război împotriva tuturor celorlalte cetăți". Aceasta poate fi o exagerare retorică, dar oricum nu e o ironie din partea lui Platon. Războiul era un instrument politic firesc, pe care grecii îl foloseau din plin și adeseori. Nu că ar fi căutat războiul cu orice preț — idealul eroic al poemelor homerice fusese pe de-a-ntregul înlocuit — dar nici nu se străduiau prea mult să-l evite. În secolul al patrulea, desigur apar semne de oboseală, și chiar ideea unei „păci comune" înlăuntrul Eladei ; fără vreun rezultat însă. Cetățile au continuat să se certe, să-i învinuiască pe ceilalți cînd izbucnea războiul și să-și justifice acțiunile în termeni de necesitate politică. Interesele statului erau întotdeauna o justificare suficientă, fie pentru război, fie pentru diplomație și negocieri, fie pentru capitulare (la nevoie chiar în fața perșilor). Alegerea instrumentelor într-o situație

dată putea fi discutată doar din punct de vedere tactic, pragmatic, nu și moral.

Cauzele imediate ale războiului erau așadar la fel de variate ca și tendințele politice și interesele diferitelor state, ca și obiectivele pe care fiecare le urmărea în momentul respectiv. Dorința de putere și expansiune, incidente de graniță, îmbogățirea cu ajutorul prăzilor (incluzînd, și chiar mai presus de orice, capturarea de sclavi), protejarea surselor și transporturilor de grîne, apelul la ajutorul dinafară în luptele interne — toate acestea intrau în joc, intensificate de fragmentarea Eladei, care ducea la multiplicarea statelor independente, sau aspirînd la independență, care să se ciocnească unul de celălalt. Prea puțin frecvent ca motiv însă era comerțul — în sensul unei lupte pentru căile și piețele maritime, ca în războiul anglo-olandez — sau expansiunea teritorială și încorporarea ținuturilor cucerite, sau exploatarea lor economică (altfel decît prin impunerea unui tribut).

Atît caracterul neesențial al ostilităților armate cît și felul în care motive tipice pot fi combinate și în același timp pot creea un conflict de interese, este perfect ilustrat într-o situație particulară din timpul războiului peloponesiac. În 426, Sparta a întemeiat — dintr-o serie de motive legate de război — o colonie la Heracleea Trachiniei, aproape de mare, la cîțiva kilometri departe de trecătoarea de la Termopile. Colonia s-a aflat de la început în primejdie deoarece, spune Tucidide (III, 93, 2) : „Tesalienii, care controlau acea zonă (...) s-au temut că va fi un vecin prea puternic, așa încît o hărțuiau fără înce-

tare și atacau pe coloniști". Tesalienii, o confederație puțin statornică de triburi, erau în fapt aliații Atenei ; și totuși, Tucidide omite să vorbească despre acest fapt ca fiind motivul ostilității lor față de Heracleea. Rațiunile acestei omisiuni nu apar decît atunci cînd ajunge la relatarea evenimentelor din 424 și la campaniile generalului spartan Brasidas în Tracia.

Ajungînd la Heracleea, Brasidas, „trimite un sol la prietenii lui din Farsalos (un oraș tesalian), cerîndu-le să-l călăuzească, pe el și armata sa, prin teritoriul cetății." „Prietenii" includeau un număr de oligarhi de frunte, care au făcut ce le cerea el. „Majoritatea cetățenilor tesalieni — explică atunci Tucidide (IV, 78) — fuseseră dintotdeauna de partea atenienilor. Dacă ar fi existat o adevărată guvernare constituțională în Tesalia, și nu conducerea tradițională exercitată de o oligarhie foarte restrînsă, Brasidas n-ar fi putut trece niciodată." Așa cum stăteau lucrurile însă, el a trecut în grabă, înainte ca opoziția să fie suficient de organizată pentru a-l opri. Așadar, interesele facțiunilor interne erau decisive în politică, mai degrabă decît obligațiile unei alianțe externe formale. Și n-avem nici un motiv să nu-l credem pe Tucidide cînd socoate că tesalienii au purtat război împotriva Heracleii pur și simplu pentru că un vecin puternic era de temut.

Pe de altă parte, cîtă vreme războiul era un mijloc, și nu un scop, alternativele pașnice erau și ele utilizate, și nu întotdeauna fără succes. În ultimă instanță, puterea politică era principala forță generatoare de pace : mai înainte puterea tiranilor,

acum — cea a cîtorva mari cetăți. Capacitatea lor militară superioară era întărită de conștiința generală a faptului că, la nevoie, ele nu vor ezita să și-o utilizeze. Doar cu propriile-i forțe, nici o cetate nu putea dobîndi atîta putere ; dar dacă era suficient de mare, în primul rînd, apoi îndeajuns de perseverentă, destul de unită și sub o conducere competentă, ea putea crea și însufleți o alianță de forțe. Alianțele aveau valoare mai cu seamă fiindcă puneau la dispoziția cetății conducătoare importante forțe umane auxiliare. Și, într-o lume precedînd-o pe cea a prafului de pușcă, numărul oștenilor bine instruiți și echipați hotăra de obicei soarta bătăliilor ; în Grecia — numărul infanteriștilor greu înarmați, hoplitii. În parte, așadar, pacea era rezultatul unei aritmetici elementare. Către sfîrșitul secolului al VI-lea, de exemplu, Sparta izbutise să includă într-o alianță majoritatea statelor independente din Peloponez, unele în urma unor presiuni, altele fără — dar cine ar putea spune dacă acestea din urmă mai dornice de alianță sau doar prudente în calcul ? Rezultatul a fost că între statele din Peloponez s-au purtat extrem de rar războaie, pînă ce Teba a distrus puterea Spartei, în 371. Această lovitură s-a dovedit din primul moment ca fiind o binefacere destul de îndoielnică, fie chiar și pentru dușmanii Spartei : ea a adus cu sine, ce-i drept, emanciparea hiloților din Messenia, dar și pierderi uriașe de oameni, în *stasis* și în războaie mărunte în întreaga peninsulă. Totalurile se schimbaseră, ca să spunem așa, și războiul se întorsese, ocupînd vidul de putere de curînd creat.

Alianța pe care istoricii o numesc *liga peloponesiacă* era cunoscută de contemporani sub numele mai puțin plăcut, dar mai revelator, de „Sparta și aliații ei". Caracteristică e existența unei rețele de tratate, legînd pe fiecare din „statele membre" de Sparta, și o structură de ligă din cele mai puțin stricte, sub hegemonie spartană. Aceasta e o distincție semnificativă, prin care fiecare cetate păstra neștirbită imaginea ideală a propriei sale autonomii. Într-o alianță, fiecare putea pretinde că e o unitate egală, încă deplin independentă, păstrîndu-și libertatea suverană de acțiune ; într-o ligă s-ar fi putut afla în minoritate, pierzînd controlul asupra propriilor acțiuni. Bineînțeles, realitatea nu coincidea cu imaginea ei : statele erau rareori egale, și tratativele între ele rareori libere ; pe de altă parte, nici chiar Sparta nu putea mobiliza în chip eficace sprijinul aliaților fără a-i consulta și fără a obține adeziunea lor la acțiunile propuse. Totuși, mitul independenței era atît de persistent încît adevăratele ligi în istoria Greciei erau limitate fie la amfictionii [1], care organizau și împărțeau controlul asupra unor sanctuare panelenice cum ar fi cel de la Delfi ; fie la zonele cele mai înapoiate, unde o adevărată *polis* nu exista ; fie la cazul neobișnuit și complicat al ligii beoțiene, în care un membru foarte puternic, Teba, căuta să domine în propriul ei interes, și plătea această insistență cu războaie neîncetate cu vecinii.

[1] Grup organizat de cetăți asigurînd apărarea și buna funcționare a unui sanctuar mai important (n. tr.).

Liga beoțiană scotea în evidență cît de îndoielnică era linia despărțind pe aliați de supuși : imperiul atenian, cu participarea efectivă a peste 150 de cetăți în Asia Mică, regiunea Helespontului, Tracia și insulele egeene, e cel care a răspuns, în Grecia clasică, acestei întrebări. După 454 n-au mai fost păstrate aparențele : participarea era obligatorie și secesiunea interzisă ; membrii plăteau un tribut anual în bani, fixat, adunat și cheltuit de Atena după bunul ei plac. Aceste resurse excepționale au dat Atenei posibilitatea de a duce o politică externă complicată, pe care ea singură o dirija. Și exista o tendință crescîndă a atenienilor de a se amesteca în treburile interne ale statelor-membre, mai cu seamă sprijinind și întărind elementele democratice împotriva adversarilor lor oligarhi. Unii contemporani au început să vorbească de „cetatea-tiran", un reproș adesea repetat și de istoricii de azi, mai cu seamă întemeindu-se pe autoritatea lui Tucidide. Și totuși această judecată e cu mult prea unilaterală : ea ia în discuție numai problema autonomiei cetăților și ignoră alte aspirații și valori ale acestor comunități, cu nimic mai puțin semnificative. Tucidide însuși nota sentimentele amicale față de Atena, manifestate de majoritatea cetățenilor Tesaliei, și mărturiile antice sugerează că aceeași atitudine era în mare măsură proprie comunităților din imperiu. În neîncetata luptă între „cei puțini" și „cei mulți", Atena intervenea de obicei de partea celor mulți, care deseori aveau nevoie de acest ajutor pentru a-și menține poziția ; astfel, ei aveau sentimentul că tri-

butul și o relativă pierdere de autonomie sînt un preț acceptabil în schimbul guvernării democratice înlăuntrul cetății și al păcii în afara ei.

Încercarea hotărîtoare a constituit-o războiul peloponesiac, în care prea puține state grecești — cu excepția celor de la limita extremă a Eladei — n-au fost în nici un fel implicate. Acesta era un război fără precedent din toate punctele de vedere : ca număr de participanți (număr de state și de oameni), ca durată — și deci ca consum de resurse și de presiune morală ; fără precedent, de asemenea, din pricina importanței cruciale a puterii maritime și al felului în care teatrul operațiunilor se muta de colo-colo, din Asia Mică în Sicilia, adeseori simultan în mai multe zone larg dispersate. Era un război care trebuia așadar condus „după ureche", din pricină că nici oamenii politici, nici comandanții nu aveau vreun precedent adecvat din care să învețe. Încă de la inventarea formației compacte hoplitice, războaiele grecești fuseseră de obicei niște scurte ciocniri în lunile de vară, culminînd într-o singură confruntare de infanterie între hoplîții celor două tabere, de ordinul sutelor sau miilor. Una sau alta dintre armate rupea rîndurile și se retrăgea, și bătălia — de obicei și războiul — se încheiau. Dușmanul mai era hărțuit și cu distrugerea recoltelor, uneori cu cîte un asediu — de obicei fără succes, dacă nu era întovărășit de trădare — ori cu manevre de cavalerie : dar ciocnirea hoplîților era în mod normal singura acțiune decisivă. Din această pricină, nu existau prilejuri de exercitare a unei strategii savante, prea

puțină nevoie de o pregătire financiară și nimic din ce-ar putea fi numit altfel decît în glumă, logistică.

Dar acestea erau războaie între două state, cu sau fără ajutorul cîtorva aliați, cu un cîmp de bătaie vizibil pe care să-și măsoare forțele. Războiul peloponesiac a implicat mari blocuri de state și un vast evantai de cîmpuri de luptă, fără vreo șansă de sfîrșit decisiv cîtă vreme cele două centre, Sparta și Atena, rămîneau intacte. Fusese ideea lui Pericle să nu riște o bătălie hotărîtoare între hopliți, chiar cu prețul pătrunderii repetate a spartanilor pe teritoriul atic fără a întîmpina rezistență. El conta pe resursele financiare ateniene, pe flota ei fără rival și pe o superioritate psihologică intangibilă. Într-un cuvînt, el avea o idee strategică, dacă nu un plan, de o deosebită complexitate, idee bazată pe soliditatea imperiului. Și nu greșea. Oricare ar fi explicația înfrîngerii finale a Atenei, ea nu constă în dorința nestăvilită a supușilor de a se elibera de jugul atenian. În chip firesc, ambele tabere au avut dificultăți considerabile, în decursul a douăzeci și șapte de ani de război, pentru a-și păstra aliații, și fiecare a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a dezorganiza alianțele celuilalt, uzînd și de forță și de lingușire și — mai eficace decît toate — de ajutor în *stasis*. Brasidas n-a fost singurul care să aibă „prieteni" în interiorul cetăților aliate din tabăra opusă. Ce e mai important, în ce privește imperiul atenian, nu e că au existat defecțiuni, ci că atît de mult sprijin a continuat să fie acordat „cetății-tiran", pînă și în ultima decadă, cînd totul părea pierdut, și cînd

s-ar fi putut bănui că o elementară „*raison d'état*“ [1] i-ar îndemna pe supuși la o rapidă împăcare cu inamicul.

În fapt nu există o explicație simplă și evidentă a înfrîngerii Atenei, și nu trebuie să uităm că era cît pe-aci ca Atena să nu fie înfrîntă. Pacea din 421 a fost într-un anume fel o victorie, în sensul că nici unul din obiectivele spartane importante nu a fost realizat. A început apoi a doua fază a războiului și în 415 atenienii au hotărît să dea o lovitură deosebit de importantă, invadarea Siciliei. Ea s-a sfîrșit cu un dezastru total ; în pofida faptului că războiul s-a prelungit încă nouă ani, această înfrîngere a fost în chip evident, crucială. Și totuși, doar un pas îi despărțea pe atenieni de victorie ; o conducere mai competentă ar fi dus aproape cu certitudine la succes, cu consecințe care nu pot fi ghicite în termeni reali, dar care desigur nu trebuie să fie subestimate.

Acest eșec al conducerii — așa cum se consideră în genere, pornind de la inevitabila autoritate a lui Tucidide — era simptomatic pentru un declin profund și general în comportamentul politic atenian după moartea lui Pericle, în al doilea an al războiului ; aceasta e, probabil, cea mai răspîndită explicație a înfrîngerii Atenei.

Poate ; dar se poate măcar spune că acesta era un război pe care Atena l-ar fi putut pierde, dar nu l-ar fi putut, oricum, cîștiga pur și simplu. Fiindcă

[1] Rațiune de stat — în franceză în text (n. tr.).

— avînd în vedere dimensiunile și resursele ei în oameni și materiale, incapacitatea de dezvoltare a economiei și a tehnologiei ei rudimentare — avînd în vedere incapacitatea grecilor și de a depăși limitele de *polis*, dar și, de cele mai multe ori, de a trăi împăcați cu sine înlăuntrul acestora — victoria finală ar fi putut reveni Atenei numai dacă ar fi izbutit să includă în imperiul ei întreaga Eladă ; or acest lucru nu pare să fi fost cu putință.

Războiul s-a sfîrșit în 404, și cea mai importantă condiție pusă de Sparta victorioasă a fost dizolvarea imperiului atenian. Războiul a fost așadar un dezastru nu numai pentru Atena, ci pentru întreaga Grecie : el a închis singura cale posibilă către o oarecare unificare politică — chiar dacă aceasta ar fi fost o unificare impusă celorlalți de o cetate ambițioasă. Sparta a dus războiul sub lozinca restaurării libertății și autonomiei cetăților grecești, și a onorat acest angajament mai întîi redînd, în fapt, Asia Mică perșilor (în schimbul aurului persan fără de care n-ar fi izbutit să încheie războiul) ; apoi încercînd să instituie ea însăși un imperiu care să-i plătească tribut, cu guvernatori militari și garnizoane, pe cadavrul imperiului atenian. Acest efort incompetent n-a durat nici măcar o decadă. În secolul al IV-lea, în pofida eforturilor Spartei, Tebei și Atenei de a-și instaura, pe rînd, hegemonia, vidul de putere a devenit, în Grecia, o condiție permanentă. Răspunsul final nu l-a dat nici una din cetățile Greciei, ci Macedonia sub Filip al II-lea și fiul acestuia, Alexandru.

S-a calculat că aproximativ o treime, sau ceva mai mult, dintre cetățenii atenieni locuiau în districtele urbane la izbucnirea războiului peloponesiac, în 431 ; un secol mai tîrziu, proporția acestora crescuse la jumătate. Oamenii liberi care nu erau cetățeni, excluși de lege de la proprietatea asupra pămîntului, erau concentrați în cetate și în jurul portului. Tot așa și mare parte dintre sclavi. Consecința strict demografică a acestei stări de lucruri a fost faptul că Atena și Pireul aveau fiecare o populație mai numeroasă decît a majorității statelor grecești luate în ansamblu. Acest caracter urban al vieții ateniene a fost deosebit de important, constituind o condiție necesară a puterii și a unei bune părți din gloria statului. Totuși, tenacitatea legăturii cu pămîntul nu trebuie să fie trecută cu vederea. Populația urbană includea un număr destul de mare de oameni ale căror interese erau în întregime sau în parte legate de pămînt. Dispunem de date conform cărora, chiar la sfîrșitul secolului al V-lea, trei sferturi din familiile de cetățeni aveau proprietăți rurale, chiar dacă nu toți într-o măsură suficientă pentru a le asigura existența. Dintre ei, desigur, cei mai bogați locuiau de preferință la oraș. Cît despre țăranii propriu-ziși, atunci cînd au fost cu toții strînși înlăuntrul zidurilor, în vara anului 431, înaintea primei incursiuni spartane, „erau foarte descurajați — scrie Tucidide (II, 16, 2) — și suportau cu greu părăsirea căminului și a altarelor strămoșești".

În interiorul cetății existau cîteva sute de familii deosebit de avute : cetățeni trăind din veniturile domeniilor și, uneori, din investiții în sclavi ; necetățeni, a căror bază economică o constituiau comerțul, meșteșugurile sau cămătăria. În cîteva cazuri, putem să ne facem o idee despre măsura acestor averi. Principalul adversar politic al lui Pericle la începutul carierei sale a fost Cimon, membru al uneia din cele mai importante familii din vechea aristocrație ; după cum ne informează Aristotel (*Constituția ateniană*, XXVII, 3) acesta „avea averea unui tiran..., întreținea pe mulți dintre membrii demului său, fiecare avînd voie să vină în fiecare zi și să primească din partea lui destul pentru a putea trăi. În afară de asta, nici una din proprietățile lui nu era îngrădită, așa că oricine dorea, putea lua din roade". Sau Nicias, comandantul armatei distruse în Sicilia, despre care ni se spune că avea 1 000 de sclavi ; sau personajul, al cărui nume nu ne e cunoscut, care și-a înregistrat, la tribunal, contribuțiile pentru flotă și pentru festivalurile publice din ultimii șapte ani ai războiului peloponesiac, însumînd aproape unsprezece talanți, adică venitul anual al unui număr de peste 200 de lucrători calificați.

Cei bogați erau în primul rînd rentieri, liberi să se dedice politicii și studiului sau pur și simplu să nu facă nimic. Aceasta e la fel de adevărat și pentru Nicias ca și pentru proprietarii absenteiști ; căci Nicias nu-și utiliza singur sclavii, ci îi închiria în afară în schimul unei plăți cu ziua din partea antreprenorilor concesionari ai minelor de argint de

la Laurion. Chiar și cei care, asemeni lui Cleon, își utilizau sclavii în propriile ateliere — și care deci nu pot fi numiți rentieri în sensul strict al cuvîntului, erau (sau măcar puteau fi, dacă voiau) la fel de scutiți de griji : treburile lor erau administrate, în același chip cu marile domenii, de administratori sclavi sau arendași. Numărul exact al sclavilor la Atena e discutat : ar fi greu de crezut ca vreun contemporan să ne dea o cifră exactă, în absența oricărei înregistrări sau a unui recensămînt periodic. Probabil 60—80 000 e o cifră rezonabilă, care reprezintă aproximativ același raport față de populația totală a statului ca și în statele sudice din America înainte de războiul de secesiune. Concentrarea maximă era în mine și în serviciile domestice — acestea din urmă constituind o categorie largă, care includea mii de bărbați și femei, în activități neproductive, pe care oamenii avuți îi întrețineau pentru că „așa se face". Platon, de exemplu, menționează cinci servitori în testament, Aristotel paisprezece, iar succesorul lui, Teofrast, șapte. În agricultură și în meșteșuguri sclavii erau puțin numeroși, depășiți în aceste ramuri ale economiei de țăranii liberi și, după toate probabilitățile, și de meșteșugarii liberi, independenți. Totuși, în aceste domenii productive, semnificația prezenței sclavilor e probabil cea mai mare, fiindcă ei eliberau de orice preocupare economică, uneori chiar de orice fel de activitate, pe cetățenii care reprezentau conducerea politică a statului și, în mare măsură, și pe cea intelectuală.

Marea masă a atenienilor, fie că aveau unul-doi sclavi sau nu, era în mare măsură ocupată să-şi dobîndească mijloace de trai, şi mulţi nu s-au ridicat niciodată deasupra nivelului minim. Existau multe familii sărace la ţară, şi probabil chiar mai multe la oraş. Totuşi, în perioada clasică, Atena n-a fost supusă tulburărilor cronice ale Greciei, pricinuite de ţărănimea săracită şi adesea lipsită de proprietate. Mai mult decît atît, deseori, chiar săracii găseau timp şi posibilităţi de a participa la viaţa publică a comunităţii, şi la guvernare (în sensul larg al cuvîntului), şi la numeroasele serbări legate de cultul de stat. Cum au apărut aceste tipuri excepţionale de comportament e una din problemele centrale ale istoriei ateniene.

Răspunsul poate fi găsit, în parte, în distribuţia sarcinilor şi obligaţiilor militare. În momentul în care războiul cu Sparta a devenit inevitabil, Pericle însuşi a condus o mare invazie — sau mai degrabă o demonstraţie sau paradă — pe teritoriul Megarei, cu 13 000 de hopliţi, dintre care 10 000 atenieni şi restul meteci. Alţi 3 000 erau în acelaş timp angajaţi în asediul Potideei, şi avem temeiuri să credem că cele două grupuri împreună reprezentau întreaga — sau aproape întreaga — forţă hoplitică ateniană din 431. (Cifrele pentru armată citate de un scriitor ca Tucidide, spre deosebire de cifrele privind numărul total al populaţiei, au şanse să fie exacte: statele greceşti nu făceau recensăminte, dar aveau registre la zi pentru forţele armate, şi acestea puteau fi consultate de orice cetăţean într-un stat ca Atena.) Numărul total al cetăţenilor de sex masculin

în această vreme era de ordinul a 40—45 000 ; așadar, aproximativ o treime din cetățeni (lăsîndu-i deoparte din calcul pe meteci) avea mijloace suficiente pentru a fi inclusă în categoria hopliților... Chiar dacă cei aflați deasupra calificării minime găseau această situație extrem de oneroasă — sau dacă cei situați imediat sub nivelul minim mulțumeau soartei pentru norocul de a fi scăpat — proporția oferă totuși o indicație utilă cu privire la repartiția averii în stat.

Orice cetățean sau metec era supus serviciului militar, proporția fiecărei mobilizări fiind hotărîtă de Adunarea poporului. De obicei însă, numai hoplitii și cavaleria — adică cele două categorii mai avute — erau chemați la arme. Ei trebuiau să-și procure și să-și întrețină propriul echipament, și primeau de la stat doar o alocație zilnică în timpul serviciului (în secolul al IV-lea, cînd tezaurul nu mai putea suporta acest efort, adesea nici atît). Cu toate că și așa-numitele trupe ușor înarmate erau uneori chemate la datorie, e totuși corect să afirmăm că la Atena, armata, cetățenească și nicidecum profesionistă într-un sens modern, era o instituție a claselor superioare și medii. Flota, în schimb, era cu totul deosebită și altfel organizată. Comanda navelor era împărțită între cei mai bogați dintre cetățeni, răspunzători și de o mare parte din costul operațiilor ; echipajul era constituit din profesioniști plătiți. Multe detalii ne sînt obscure, dar pare probabil că vreo 12 000 de oameni erau ocupați astfel în mod normal pînă la opt luni pe an. Deși corpul civic n-ar fi putut oferi în nici un fel un număr atît de

mare de oameni, erau încă destui cetățeni pentru a constitui un element cît se poate de semnificativ. Pentru sărăcimea urbană, flota era o sursă de mijloace de trai din cele mai importante, cel puțin atîta vreme cît a existat imperiul atenian. Faptul e cît se poate de evident pentru contemporani, împreună cu implicațiile lui politice. „*Demos*-ul e acela care — scrie un pamfletist anonim din secolul al V-lea, îndeobște și mult prea amabil numit „Bătrînul Oligarh" — trage la vîsle și dă putere statului".

Istoria cuvîntului acesta, *demos*, e complicată. Bătrînul Oligarh îl folosește în sens de „oameni de rînd" sau „clase inferioare", cu toate nuanțele peiorative proprii modului de a gîndi al oamenilor „de bine", începînd cu *Iliada*. Dar *demos* mai înseamnă și „poporul în întregime" ; într-o democrație, corpul civic acționînd prin intermediul Adunării poporului. De aceea, decretele Adunării ateniene erau emise, în limbajul oficial al documentelor, de către *demos* mai degrabă decît de *ecclesia* (cuvîntul grecesc însemnînd „adunare"). Adunarea se întrunea des — cel puțin de patru ori în fiecare perioadă de 36 de zile, în secolul IV, și poate tot așa de des în cel precedent. Fiecare cetățean de sex masculin avînd 18 ani împliniți putea să ia parte la ea oricînd dorea — exceptîndu-i pe cei cîțiva care, dintr-o vină sau alta, își pierduseră drepturile civice. Evident, doar o parte din cei 40 000 venea, dar cei care erau de față la o adunare constituiau *demos*-ul în cazul dat, și actele lor erau recunoscute, după lege, ca acțiuni ale întregului popor. Printr-o curioasă extindere a acestui principiu, se considera că juriile tribunalelor,

alese prin tragere la sorți dintr-un total de 6 000 de voluntari dintre toți cetățenii, erau și ele echivalente cu întregul *demos* în acele chestiuni care intrau în competența lor.

Cheia democrației ateniene era participarea directă ; nu exista nici guvernare reprezentativă, nici servicii civile și nici vreun corp de funcționari publici. În Adunarea suverană, a cărei autoritate era în esență totală, fiecare cetățean avea nu numai dreptul de a participa ori de cîte ori voia, ci și dreptul de a lua parte la discuție, de a propune amendamente și de a vota propuneri cu privire la război și pace, impozite, cult, mobilizări de armată, finanțe de război, lucrări publice, tratate și negocieri diplomatice — și oricare altă chestiune, majoră sau minoră, care necesita o hotărîre de stat. O bună parte a lucrărilor pregătitoare pentru aceste întruniri erau efectuate de *boulè*, un sfat de 500 de membri aleși anual prin tragere la sorți ; oricine era eligibil, cu singura restricție că nimeni nu putea fi membru mai mult de două ori în întreaga viață. Exista apoi un mare număr de magistrați, de importanță diferită, cei mai mulți dintre ei fiind aleși tot prin tragere la sorți pe timp de un an ; cele cîteva excepții includ pe cei zece generali *(strategoi)*, care erau aleși prin vot și puteau fi realeși fără limită, niște comisii temporare *ad hoc* pentru negocieri diplomatice și alte asemenea chestiuni. Nu exista o ierarhie a funcțiilor ; independent de însemnătatea sau lipsa de importanță a unei magistraturi, deținătorul ei era răspunzător direct și exclusiv în fața *demos*-ului însuși, în Sfat, în

Adunare sau tribunal, și nu față de un magistrat superior lui.

Acest sistem era, evident, produsul unei evoluții îndelungate, desăvîrșite, în linii mari, în al treilea sfert al secolului al V-lea, dar supusă unor modificări ulterioare cîtă vreme Atena a rămas democratică. Atenienii îl numeau uneori pe Solon părinte al democrației, dar acesta era un mit anacronic. Cu toate că și Solon și Pisistrate, fiecare în felul lui, contribuiseră la întemeierea acestei organizări prin slăbirea sistemului arhaic, și mai ales a monopolului politic al aristocrației, nici unul dintre ei, abia dacă e nevoie s-o mai spunem, nu avea în vedere democrația. Schimbarea, atunci cînd s-a produs, a fost radicală și bruscă, în urma răsturnării, în 510, a tiraniei cu ajutorul Spartei și a unui război civil de doi ani : arhitectul acestui nou tip de guvernămînt a fost Clistene, din nobila familie a Alcmeonizilor.

Clistene nu era un teoretician, și pare să fi devenit democrat în mod accidental, îndreptîndu-se către oamenii de rînd într-un moment în care avea o nevoie urgentă de ajutorul lor în lupta complicată care se dădea pentru a umple golul lăsat de tiranul izgonit, Hippias, fiul lui Pisistrate. Sîntem prea puțin informați pentru a putea spune în ce măsură Clistene a găsit modele pentru noua-i constituție undeva, în Grecia, la Chios de pildă ; dar rezultatul final a fost, oricum, original în cel mai grecesc înțeles al cuvîntului. Hotărîți să facă o inovație majoră, Clistene și cei ce l-au sfătuit — oricine vor fi fost ei — au creat instituțiile pe care le socoteau necesare noului lor obiectiv ; au păstrat ce s-a putut,

dar n-au șovăit să distrugă și să năsoccească cu îndrăzneală și în chip radical.

Structura clisteniană nu e încă cea din vremea lui Pericle : era nevoie de răstimpul a două generații pentru a perfecționa acest sistem. Între timp au avut loc nu numai războaiele medice și constituirea „imperiului atenian", ci și numeroase conflicte interne, căci forțele antidemocratice erau departe de a fi distruse în 508. Detaliile acestor lupte nu mai pot fi reconstituite cu limpezime : dintre toate lacunele din cunoștințele noastre cu privire la istoria Greciei clasice, aceasta e poate cea mai iritantă. Omul care a jucat un rol decisiv, între Clistene și Pericle, a fost Efialte, și nu știm aproape nimic despre el și despre cariera lui. A fost asasinat în 462 sau 461 — o crimă politică aproape nebăgată în seamă de literatura greacă — și această tăcere e un comentariu elocvent cu privire la caracterul tendențios al scriitorilor greci ; istoricul actual trebuie să se lupte continuu cu această părtinire, și mai mult ca oricînd, atunci cînd studiază istoria și modul de funcționare a democrației ateniene.

Pînă la urmă, mecanismele de bază ale democrației au fost : alegerea prin tragere la sorți, care transforma egalitatea șanselor dintr-un ideal într-o realitate ; și retribuirea funcțiilor, care permitea unui om sărac să facă parte din sfat, din juriile tribunalelor sau să îndeplinească o magistratură cînd sorții căzeau asupra lui. Nu fără temei putea proclama Pericle, după cum ne relatează Tucidide, că una din particularitățile pozitive ale Atenei era faptul că sărăcia nu constituia o piedică în slujirea comunității.

Dacă punem laolaltă Adunarea, Sfatul, tribunalele și numeroasele magistraturi periodice, îndeplinite prin rotație, totalul — de mai multe mii — indică o participare directă la guvernare a unei mari părți a corpului civic, și un nivel neobișnuit de experiență politică străbătînd de sus pînă jos, întreaga structură de clasă. Distribuția nu era, desigur, echitabilă : aceasta ar fi fost prea utopic. În special populația rurală era, probabil, slab reprezentată în condiții obișnuite, iar la nivelele superioare, printre oamenii care aveau conducerea și formulau politica cetății, prea puțini (și aceia nu înainte de secolul al IV-lea) ne sînt cunoscuți ca provenind din clasele de jos.

Într-un fel, „diletantismul" era implicit în definiția atenian ă a democrației directe. Fiecare cetățean era socotit calificat pentru a participa la guvernare prin simplul fapt al cetățeniei ; și șansele lui de a participa efectiv erau mult sporite nu numai prin larga întrebuințare a tragerii la sorți, ci și prin rotația obligatorie în sfat și în multe magistraturi. Retribuția era suficientă pentru a compensa salariul pe care l-ar fi pierdut un meșteșugar sau un agricultor, dar nu mai mare decît atît. Deci, nimeni nu putea conta pe exercitarea unei magistraturi ca pe o sursă regulată de mijloace de întreținere, sau măcar ca pe una mai mănoasă într-o anume perioadă din viața lui. În același timp, un stat mare ca Atena, cu imperiul și cu problemele lui complexe (la scara Greciei) fiscale, navale și diplomatice, avea o nevoie absolută de oameni politici de meserie, care să îndrume și să coordoneze activitatea participanților temporari, mai mult sau mai puțin „amatori", neprofesio-

nişti. Şi i-a aflat printre oamenii avuţi, rentierii liberi să se dedice în întregime treburilor publice. Pînă la războiul peloponesiac, aceştia par să fi provenit exclusiv din vechile familii proprietare de pămînturi. După aceea, oamenii noi au spart acest monopol — Cleon, Cleofon, Anitos, al căror răgaz era asigurat de meşteşugari sclavi şi, în cei o sută de ani în care guvernarea democratică a mai dăinuit la Atena, balanţa puterii a înclinat poate mai mult în această direcţie ; din cînd în cînd, situaţia e punctată de oameni cu adevărat săraci, care au izbutit să-şi croiască un drum pînă în primele rînduri, nu fără bănuiala că un anume rol în această ridicare l-ar fi jucat şi corupţia.

A devenit tot mai curent ca, vorbindu-se despre aceşti oameni, să fie numiţi „oratori", aproape ca un termen tehnic şi nu numai ca o descriere a îndemînării lor deosebite în această direcţie. Deoarece singură Adunarea formula direcţiile politice şi deţinea împreună cu tribunalele, controlul nu numai asupra treburilor statului, ci şi asupra tuturor funcţionarilor, militari şi civili, conducerea statului aparţinea Adunării. Ea se convoca în aer liber, pe o colină din apropierea Acropolei numită Pnyx ; se adunau mii (cîte, exact, e iarăşi o necunoscută enervantă) ca să dezbată şi să hotărască. Adunarea, într-un cuvînt, era un miting, şi pentru a i te adresa aveai nevoie de forţă oratorică în sensul cel mai strict al cuvîntului. Fiindcă nu avea o compoziţie fixă, fiindcă nimeni nu era ales pentru a participa, adunarea nu avea partide politice, guvern sau orice alt principiu de organizare. Preşedintele pentru ziua respectivă

era ales prin tragere la sorți dintre membrii Sfatului, după sistemul obișnuit de rotație ; se prezentau, se dezbăteau, se amendau moțiuni și se votau, toate într-o singură ședință, cu foarte rare excepții. Oricine voia să conducă adunarea în treburile politice trebuia să apară pe Pnyx și să-și expună motivele. Nici exercitarea vreunei funcții și nici un loc în Sfat nu puteau înlocui această confruntare. Un om rămînea conducător atîta vreme — și doar atîta vreme — cît Adunarea îi accepta programul, de preferință față de cel al adversarilor săi.

Criticii antici și urmașii lor moderni au fost necruțători în sentința lor : după Pericle, spun ei, noul tip de conducător este demagogul, proxenet al *demos*-ului în adunare și în tribunal, pe socoteala intereselor superioare ale statului. Fără îndoială, nu toți cei care ajungeau în fruntea Atenei erau niște altruiști dezinteresați, și mitinguri de masă ca acelea de pe Pnyx erau ocazii bune pentru o oratorie emoțională, chiar incendiară. Ar fi, totuși, curios ca politicienii necinstiți și retorica excesivă să fi fost cu totul absente în primii ani ai democrației și să apară brusc la moartea lui Pericle. În afară de aceasta, există suficiente mărturii pentru a ne arăta că rezultatul de ansamblu și realizările Adunării au rămas pînă la sfîrșit demne de încredere. E drept că statul a urmat deseori o linie consecventă pe perioade destul de îndelungate, de fiecare dată identificată cu o persoană sau cu un grup restrîns. Cu toată experiența lor, majoritatea cetățenilor nu se putea descurca în complicațiile finanțelor sau ale relațiilor externe și tindea, pe bună dreptate, să-și acorde spri-

jinul acelor oameni politici de profesie în care avea încredere (și pe care îi puteau controla oricînd). Așa încît nu numai Pericle în secolul al V-lea și Demostene, tîrziu, în cel de-al patrulea, ci și oameni mai puțin vestiți, deși destul de talentați, ca Trasibul sau Eubulos, au putut dezvolta o politică pe termen lung.

E de asemenea adevărat că Atena n-a dus niciodată lipsă de oameni de o pricepere cu totul superioară, dornici să se consacre politicii, cu toate că răsplata era în mare măsură onorifică și riscul personal considerabil. Conflictul era adesea ascuțit, obiectul lui serios, și nu doar o luptă gratuită pentru prestigiu sau statut personal. Îndelunga luptă pentru înrădăcinarea democrației înseși, creșterea imperiului, războiul peloponesiac și strategia lui, finanțele publice și, în sfîrșit, problema lui Filip și Alexandru — toate acestea erau chestiuni pasionante. Și se lupta pentru ele cu pasiune. Oricine aspira la guvernare nu putea proceda altfel, și într-un sistem lipsit de instituții-tampon, de partid și birocratice, astfel de oameni trăiau într-o tensiune continuă. Nu trebuie să ne surprindă așadar faptul că uneori reacțiile lor sînt violente ; că folosesc orice prilej pentru a zdrobi un adversar, sau că, uneori, *demos*-ul nu iartă eșecurile, reale sau imaginare. Nu exista nici o imunitate la risc : pînă și Pericle a suferit o eclipsă temporară și o amendă oneroasă la începutul războiului peloponesiac. Alții au fost ostracizați — adică trimiși într-un fel de exil onorific pe zece ani, fără pierderea proprietăților și fără vreo decădere din punct de vedere social. Cînd practica ostracismului a fost abandonată spre sfîrșitul secolului al V-lea,

exilul obișnuit sub acuzația de „crimă" a rămas încă o posibilitate. Foarte puțini și-au aflat moartea, legal sau prin asasinat.

Se poate ușor alcătui un catalog al cazurilor de represiune, delațiune, comportare irațională și brutalitate fățișă în cele aproape două secole în care Atena a fost guvernată democratic. Dar acestea nu constituie mai mult decît tot atîtea incidente izolate în acest lung răstimp, în care Atena a fost cruțată, într-un mod remarcabil, de maladia universală a Greciei : tulburările interne și războiul civil. Au existat două lovituri de stat oligarhice, în 411 și în 404 ; ele au avut însă o viață foarte scurtă, au izbucnit sub grava presiune a unui război pe cale de a fi pierdut. A doua a izbutit să dăinuie cîteva luni numai datorită intervenției armatei spartane victorioase. Ulterior, nu se mai aude nimic despre oligarhie la Atena (cu excepția scrierilor cîtorva filozofi) pînă ce alți invadatori, macedonenii, încheie definitiv, în 322, capitolul democrației în istoria greacă. Destul de mulți dintre sprijinitorii răsturnării din 404 — cunoscuți mai tîrziu sub numele, și pe bună dreptate injurios, de „cei 30 de tirani" — fuseseră activi și în încercarea oligarhică din 411. Faptul că au supraviețuit pentru a juca același rol sediționos de două ori în cursul aceluiași deceniu nu e lipsit de semnificație. Într-adevăr, chiar și un liberal atît de neclintit ca John Stuart Mill socotea că asta era prea de tot.

„Mulțimea ateniană, despre a cărei iritabilitate democratică și suspiciune auzim vorbindu-se atît de des, ar trebui să fie acuzată mai degrabă de prea

multă credulitate şi naivitate, dacă ne gîndim că în mijlocul ei continuau să trăiască tocmai acei oameni care, la cel mai mărunt prilej, erau gata să pună la cale răsturnarea democraţiei."

Către mijlocul secolului al cincilea, „cei puţini" şi „cei mulţi" stabiliseră între cetăţenii atenieni un echilibru eficace ; acesta e un alt fel de a spune că realizaseră un sistem, în principiu imun, la *stasis*. Pentru „cei mulţi", statul oferea şi beneficii materiale importante şi o foarte importantă participare la conducerea treburilor statului ; pentru „cei puţini" — o clasă îndeajuns de numeroasă — cinstirile şi satisfacţiile care întovărăşeau conducerea politică şi militară. Succesul politic şi prosperitatea economică constituiau factori de unificare ; ele făceau posibilă acoperirea costului enorm al funcţiilor retribuite şi al flotei, fără de care participarea, şi chiar fidelitatea a mii de cetăţeni săraci ar fi fost, în cel mai bun caz, nesigură. De asemenea, ele ofereau stimulente psihologice puternice pentru mîndria cetăţenească şi pentru identificarea cît mai deplină a individului cu cetatea. Fără imperiu ar fi greu să ne închipuim triumful iniţial al sistemului elaborat de Efialte şi Pericle. Apoi, sistemul şi-a generat propria-i stabilitate, întărită de un simţ activ de răspundere civică — în aşa fel încît cei bogaţi, de exemplu, suportau o grea povară de sarcini fiscale şi cea mai mare parte a celor militare, în timp ce *demos*-ul accepta conducerea unor oameni din rîndul celor avuţi. Nici măcar dezastrele războiului peloponesiac şi pierderea imperiului n-au pus în primejdie gravă structurile de guvernare. Atena secolului al patrulea

a găsit suficiente resurse interne pentru a menține organizarea politică și cetățenească la edificarea căreia imperiul contribuise în secolul precedent.

Atena a înflorit ca nici un alt stat din Grecia clasică. Cea mai mare mîndrie a ei — expresia i se atribuie lui Pericle — era de a fi „școala Eladei". Vreme de două veacuri, ea a dat naștere unei incredibile succesiuni de excepționali scriitori și artiști, oameni de știință și filozofi. Mai mult, mulți care nu se născuseră la Atena erau puternic atrași de ea, și unii dintre ei s-au stabilit acolo mai mult sau mai puțin statornic. Există prea puține figuri importante în viața culturală a Greciei dintre anii 500 și 300 care să nu fi fost legate de Atena măcar într-o anume perioadă a carierei lor — inclusiv cîțiva dintre criticii cei mai aprigi ai sistemului acestei cetăți. Nici unul nu a fost mai sever decît Platon, atenian de baștină și care găsea multe trăsături admirabile în statul descori socotit ca opusul ideal al Atenei — Sparta. Și el și cei ce gîndeau asemenea lui uitau că la Sparta nici măcar n-ar fi început să gîndească, cu atît mai puțin li s-ar fi permis să-i învețe, liber, și pe alții, așa cum făceau la Atena.

Sparta

S-a spus că Sparta a avut două istorii separate, una proprie și alta a imaginei sale peste hotare (a „mirajului spartiat", cum l-a numit un învățat francez). Dacă ne gîndim cît de mult s-a scris despre Sparta în antichitate, e remarcabil cît de confuză, contradictorie și lacunară e imaginea ei. În parte,

aceasta se datorește faptului că mirajul se amestecă continuu cu realitatea, deformînd-o și deseori acoperind-o cu totul ; și în parte faptului că spartanii înșiși sînt atît de tăcuți. Fusese, în epoca arhaică, o vreme, cînd Sparta jucase un rol de frunte în dezvoltarea principalelor domenii ale civilizației grecești : în poezie, așa cum știm din fragmentele care mai dăinuie ; în muzică, după știri antice demne de încredere ; ba chiar, pare-se, în navigație și în crearea cîtorva din instituțiile originare ale cetății-stat. Puțin după 600, totuși, se produce o ruptură aparent bruscă. De atunci încolo, nici măcar un singur cetățean spartan nu mai e amintit în legătură cu vreo activitate culturală. Faimoasa „vorbire laconică" e un semn al faptului că nu aveau nimic de spus, consecința finală a modului de viață special pe care-l desăvîrșiseră în acea vreme.

Din punct de vedere al populației, Sparta nu se situa între statele cele mai mari. Cel mai mare număr de spartani angajați în luptă — după cîte știm — au fost cei cinci mii de la Plateea, în 479. După aceea, ei au scăzut treptat, pînă ce la mijlocul secolului al IV-lea au ajuns să nu mai poată mobiliza nici o mie de cetățeni. Această cifră e citată de Aristotel, ca simptom al unui sistem defectuos ; căci, argumentează el, teritoriul controlat de ei ar fi permis întreținerea a 1 500 de călăreți și a 10 000 de pedestrași.

Prin cucerire, Sparta stăpînea Laconia și Messenia, cîmpii fertile după criteriile Greciei, permițîndu-i accesul la mare și oferindu-i acea bogăție naturală rară și neprețuită care e fierul (o contrapondere potrivită pentru argintul atenian). Dar acest teritoriu

nu întreținea o populație liberă, ci supuși de două feluri. Hiloții erau într-o dependență totală, constituind o forță de muncă obligată să lucreze pămîntul în folosul spartanilor. Numărul lor nu poate fi nici măcar ghicit, dar era fără îndoială de cîteva ori mai mare decît cel al spartiaților înșiși. Ceilalți, cunoscuți sub numele de *perieci (perioikoi)* își păstraseră libertatea personală și propria organizare în comunități în schimbul cedării către Sparta a oricărei inițiative în domeniul militar și extern.

Astfel limitate, comunitățile *periece* erau, la drept vorbind, niște *poleis* incomplete ; și totuși nu avem nici un semn că ar fi luptat în vreun fel să se elibereze de sub autoritatea spartană, în felul în care statele beoțiene, mai mărunte, se opuneau continuu eforturilor Tebei de a-și institui dominația. Desigur, această resemnare era singura cale prudentă, dar se adaugă și alte considerente ; pacea, protecția și avantajele economice. Periecii erau aceia care exercitau comerțul și meșteșugurile pentru nevoile spartanilor, și ei au menținut ceramica laconiană la un nivel tehnic și artistic respectabil, uneori chiar înalt. Hiloții erau însă cu totul altceva. Practica uzuală, aproape de-a lungul întregii antichități, atunci cînd o cetate sau o regiune erau înrobite, era vînzarea ca sclavi a locuitorilor și deci dispersarea lor. Spartanii însă au adoptat primejdioasa alternativă de a-i ține în sclavie acasă, în ținuturile lor de baștină — și au plătit pentru asta. Cită vreme istoria Greciei e surprinzător de lipsită de răscoale ale sclavilor — chiar atunci cînd existau largi concentrări, ca în minele de argint din Atica — revoltele hiloților mocneau con-

tinuu, și din cînd în cînd izbucneau cu o violență deosebită.

Organizarea de lagăr militar a Spartei i-a ținut totuși pe hiloți în robie și a făcut ca frecvența răscoalelor să nu fie prea mare ; această dezvoltare își are originea în cucerirea Messeniei, mai tîrzie decît cea a Laconiei și mult mai radicală (în așa măsură încît în această regiune lipsesc aproape cu desăvîrșire marile opere arhitectonice care, pretutindeni, erau semnele vizibile ale elenității). Curînd, după mijlocul secolului al șaptelea, hiloții din Messenia s-au revoltat ; tradiția numește acest conflict „al doilea război messenian" și-i atribuie o durată de șaptesprezece ani. Messenienii au fost pînă la urmă zdrobiți, și învățămintele acestei revolte s-au tradus, pentru Sparta, într-o reformă socială și constituțională radicală care a dus la stabilirea, în formă finală, a sistemului spartan — și, în ultimă instanță, a mirajului spartan. De aici înainte, corpul civic spartan avea să fie constituit exclusiv din oșteni profesioniști, educați din fragedă pruncie pentru a avea doar două calități : pricepere militară și supunere absolută ; liberi de (de fapt interzicîndu-li-se) orice altă vocație și activitate, trăind o viață de cazarmă, ei erau gata oricînd să pornească la război împotriva oricărui vrăjmaș, fie el hilot sau străin. Necesitățile lor erau acoperite prin munca hiloților și periecilor ; antrenamentul lor era dirijat de stat ; obediența lor era asigurată de educația pe care o primeau și de un sistem de legi care încerca să evite inegalitatea economică și orice fel de activitate lucrativă. Întregul sistem era închis în sine, împotriva oricărei influențe

dinafară, împotriva străinilor ca persoane și chiar a oricăror bunuri din exterior. Nici un stat n-a putut întrece Sparta în exclusivism și în xenofobie.

Structura guvernamentală a Spartei a fost adesea lăudată în antichitate pentru caracterul ei „mixt", presupus a oferi un echilibru între elementele monarhice, aristocratice și democratice. Cei doi regi ereditari comandau armata pe cîmpul de luptă și erau membri ai Sfatului Bătrînilor, din care mai făceau parte alți 28 de membri, aleși pe viață dintre cetățenii trecuți de 60 de ani. Adunarea cuprindea pe toți cetățenii, dar rolul ei pare să fi fost mai degrabă pasiv : nu putea nici să aibă inițiativa vreunei acțiuni, nici să aducă amendamente propunerilor ce i se supuneau spre votare ; putea doar să le aprobe sau să le respingă. Și ne putem întreba cîtă independență în judecată va fi dobîndit acest corp de cetățeni pentru care stricta obedientă militară constituia virtutea supremă. Cei mai puternici din toți erau cei cinci efori, aleși anual dintre toți cetățenii. Ei aveau funcția de supraveghetori generali ai treburilor statului, și, de asemenea, însărcinări judecătorești importante.

Disciplina spartană și excelența militară spartană — ei erau o armată profesionistă într-o lume de miliții cetățenești și de cete de mercenari — au înălțat Sparta la rangul de mare putere, mult peste ceea ce și altminteri i-ar fi asigurat proporțiile ei. Principala și neclintita-i preocupare era pacea acasă, în Peloponez. N-a realizat-o niciodată pe de-a-ntregul, dar a ajuns foarte aproape de acest țel prin intermediul ligii peloponesiace.

Liga i-a oferit Spartei ajutor militar, și cu acest ajutor, împreună cu armata recrutată din rîndul periecilor, ea și-a clădit puterea, atingînd, în cifre, un nivel foarte ridicat. În secolul al VI-lea, Sparta a devenit, în chip cu totul evident, cea mai mare forță militară greacă de uscat, și aliații ei i-au procurat și sprijinul unor forțe navale adecvate ; această situație s-a prelungit pînă la crearea atotputernicei flote ateniene.

Și totuși, rămîne faptul că de la războaiele medice înainte, istoria Spartei e istoria unui declin — în pofida victoriei coaliției sale (cu ajutorul aurului persan) asupra Atenei, în 404. Societatea aceasta xenofobă era marcată de o scădere constantă a populației, căci Sparta refuza cu încăpățînare să recruteze noi cetățeni chiar și atunci cînd avea, cu desperare, nevoie de soldați ; chiar și atunci prefera să înarmeze hiloți eliberați, tot felul de elemente declasate și chiar mercenari. Războiul peloponesiac a exercitat o presiune intolerabilă nu numai asupra populației apte de serviciu militar, ci și asupra conducerii ; sistemul nu prevedea campanii continue, cu armate numeroase, și cîțiva dintre noii comandanți care au dobîndit victoria finală, și mai ales Lisandru, n-au dovedit alte virtuți în afara unei competențe militare brutale, unită cu o detestabilă ambiție personală. Lipsa de perspectivă și inflexibilitatea mentală, fie ea în politică sau în probleme sociale, s-au dovedit dezastruoase în momentul succesului. Pînă și faimosul egalitarism spartan s-a dovedit incomplet și cu timpul ineficace. Regii și comandanții se certau adesea, între ei sau cu eforii, și bănuiala că nu era

vorba numai de tactică sau de politică pare a fi întemeiată. În afara granițelor, spartanii erau ușor de corupt și greu de manevrat. Sistemul de proprietate s-a prăbușit — nu știm prea bine cum — ; un număr tot mai mare de spartani și-au pierdut loturile de pămînt căpătate de la stat și lucrate de hiloți ; odată cu pămîntul ei pierd automat și statutul de cetățeni spartani cu drepturi depline. Alții au acumulat averi — cu toate că n-o puteau face decît ilegal. Herodot pare a sugera că, încă de la începutul secolului al V-lea, spartanii erau deosebit de sensibili la mită. În frunte cu regii care cereau prețul maxim.

Sparta, învingătoare în războiul peloponesiac, s-a dovedit a fi cu mult mai găunoasă decît și-ar fi putut închipui vreunul dintre contemporani. În următorii zece ani, constituția ei echilibrată și *eunomia* au eșuat, și a fost — pentru scurt timp, ce-i drept — lovită de *stasis*. Apoi a venit înfrîngerea de către Teba, în 371. După aceea, cu toate că Sparta a continuat să joace un anume rol în politica Greciei, ea n-a mai fost decît fantoma unei glorii apuse. Într-un moment de criză reală — lucru pe care Filip al Macedoniei l-a înțeles — ea nu mai era decît un partener minor, asemenea altor sute de cetăți, și nu o forță considerabilă într-o lume reală. Și în secolul al treilea, în sfîrșit, printr-un fel de ironie a soartei, acolo a izbucnit unul din cele mai virulente războaie civile din întreaga istorie a Greciei. Dar mitul Spartei continua totuși să fie puternic și tenace. Strălucirea Atenei nu trebuie să eclipseze faptul că au existat greci (și oameni din vremuri mai apropiate de noi) pentru care Sparta constituise idealul. Ea era mode-

lui unei societăți închise, admirat de toți cei care respîng o societate deschisă, cu facțiunile ei politice și cu acceptarea *demos*-ului ca o forță politică, cu frecventa-i „lipsă de disciplină" și cu recunoașterea demnității și drepturilor individuale.

Declinul cetății-polis

După bătălia de la Cheroneea, în 338, Filip al II-lea al Macedoniei era de fapt stăpînul Greciei (cu excepția grecilor din Sicilia și din cetățile occidentale). El a convocat atunci toate statele la un congres în Corint, unde s-a întemeiat o Ligă panelenică, avîndu-l în frunte pe rege ca șef și comandant suprem, cu două obiective explicit menționate. Primul era invazia în Persia — sub pretextul, deosebit de debil, al răzbunării pentru profanarea de către perși a sanctuarelor grecești, cu 150 de ani mai înainte. Celălalt, era utilizarea forțelor unite ale statelor membre pentru a se asigura — cu cuvintele unui autor anonim din același secol (Pseudo-Demostene, XVII, 15) — că în nici o cetate „nu vor avea loc execuții sau exilări contrare legilor stabilite ale cetăților, nici confiscări de proprietăți, nici reîmpărțiri ale pămînturilor, nici ștergeri de datorii, nici eliberări de sclavi în vederea unei revoluții".

Nici o altă acțiune n-ar fi putut rezuma mai bine schimbările petrecute în politica Greciei. *Stasis* fusese întotdeauna o amenințare, uneori chiar o amară realitate, dar niciodată pînă atunci nu fusese posibil — nu se putuse măcar imagina — că statele grecești, inclusiv Atena, s-ar putea organiza pentru menține-

rea unui *statu-quo* în chestiuni de politică generală (situație care nu trebuie confundată cu intervenția unui stat, de obicei mai puternic, în treburile interne ale altui stat pentru a-și apăra propriile interese). Relațiile cu Persia avuseseră o istorie destul de agitată, dar acum, așa cum relevă nu o dată în pamfletele sale Isocrate — cel mai persistent și mai explicit dintre propagandiștii programului revanșard — invazia imperiului persan era propusă ca singura cale capabilă să salveze Grecia de ea însăși ; invazia oferea un derivativ care să-i împiedice pe greci de a se război între ei, oferea prada cu care să se umple tezaurele publice secătuite și deschidea teritorii pentru emigrare. Și mîntuitorul, omul sub hegemonia căruia toate aceste lucruri măreț trebuiau să se aducă la îndeplinire, era un despot și un străin, în cel mai bun caz un „grec onorific", ale cărui motive și interese proprii — de-abia dacă mai e nevoie s-o spunem — erau fundamental diferite de cele ale grecilor pe care urma să-i conducă.

Succesul lui Filip, repetat de fiul său, Alexandru, a ilustrat încă odată și pentru ultima oară legea potrivit căreia dificultățile politice care-și aveau rădăcina în fragmentarea Eladei nu-și puteau afla decît o soluție impusă — fie de către un stat grecesc mai puternic, fie de către un străin puternic. Nimeni, nici măcar partizanii păcii și coaliției panelenice, n-au sugerat vreodată integrarea politică a cetăților-state în unități mai largi, de exemplu. Și nimeni nu putea să sugereze, nici măcar în mod ipotetic, cum să fie depășită sărăcia resurselor naturale și nivelul scăzut al mijloacelor de producție altfel decît printr-o

invazie în Persia. De cîte ori în istoria greacă dificultățile economice au atins un stadiu critic — asta însemnînd criză agrară — ele au fost rezolvate fie pe cale revoluționară, fie prin extinderea în afară : sau prin emigrare în teritorii noi, ca în timpul îndelungii perioade de colonizare, sau printr-o formă ori alta de presiune asupra altor greci. Acum, în secolul al IV-lea, zonele de expansiune în exterior erau deosebit de restrînse, și relativa slăbiciune a statelor, cîndva puternice, lăsa loc liber unor războaie aproape fără sfîrșit între greci. Nici măcar sanctuarele nu erau cruțate : în 356, foceenii au cucerit Delfi și i-au utilizat tezaurul pentru a angaja 10 000 de mercenari, devenind, pentru o clipă, cea mai mare putere militară a Greciei.

Mărturiile pe care le avem la îndemînă tind a dovedi că, între 399 și 375, existau nu mai puțin de 25 000 de greci angajați ca mercenari în serviciul activ, undeva în aceste zone, și că apoi numărul lor atinge cifra de 50 000. Semnificația acestor cifre e și mai evidentă în comparație cu numărul scăzut al populației în întregul său, dacă observăm cît de răspîndiți sînt acești mercenari, și cît de indiferenți la considerente „naționale" în căutarea unei slujbe. Secolul debutează cu cea mai vestită dintre toate armatele grecești de mercenari, „Cei zece mii din Anabasis" a lui Xenofon, care au pornit spre răsărit, în slujba fratelui mai mic al regelui persan, în încercarea-i eșuată de a pune mîna pe tron. În 343 aflăm alți 10 000 de greci — 1 000 din Teba, 3 000 din Argos, 6 000 din Asia Mică — angajați în armata cu care persanii recuceresc Egiptul.

Şi mercenarii nu sînt singurii greci fătăcitori din această epocă. Numărul exilaţilor politici era şi el foarte mare — deşi nu-i putem număra ; povestea după care s-ar fi adunat 20 000 dintre ei la jocurile olimpice din 324, ca să asculte decretul lui Alexandru poruncind statelor greceşti să-şi reprimească toţi exilaţii e, în sine, de necrezut ; dar nu avem temeiuri să suspectăm cifra ca pe u indiciu asupra numărului de exilaţi la care se refe ea decretul. Mulţi alţi exilaţi îşi întemeiaseră noi cămine şi nu doreau să se întoarcă la cele vechi. În anii urmînd imediat bătăliei de la Cheroneea, de exemplu, corintianul Timoleon, după o spectaculoasă campanie de izgonire a tiranilor din Sicilia, a recolonizat Siracuza, grav depopulată, cu voluntari din Grecia continentală, din insule şi chiar din Asia Mică. Zeci de mii de oameni par să fi răspuns chemării lui, unii — exilaţi politici — dar şi mulţi, desigur, oameni obişnuiţi nădăjduind să găsească acolo o viaţă mai bună.

Toate aceste mişcări, ca şi necontenita *stasis*, marchează o decădere a comunităţii, deci a formei sale de *polis*. Cu cît această *polis* trebuia în mai mare măsură să angajeze mercenari, cu atît nevoile economice ale mai multor cetăţeni nu mai puteau fi satisfăcute, în ceea ce priveşte mai ales pămîntul, aşa încît ei trebuiau să se strămute pentru a putea trăi ; cu cît această *polis* izbutea mai puţin să menţină un anumit echilibru între „cei puţini“ şi „cei mulţi“, cu cît cetatea era mai plină de străini, fie emigranţi liberi din afară, fie sclavi eliberaţi (care pot fi numiţi, în chip metaforic, imigranţi liberi dinăuntru) şi cu atît mai puţin semnificativă, mai puţin reală era co-

munitatea. „Declin" e un cuvînt înșelător și primejdios în acest context : el are conotații biologice nepotrivite și evocă o mișcare descendentă continuă în toate aspectele civilizației — idee a cărei falsitate poate fi ușor demonstrată. Dar nu putem evita evidența : secolul al IV-lea e epoca în care se situează declinul formei de *polis* ; inegal, cu izbucniri de reînviorare și momente de luptă eroică pentru propria-i salvare. Ea devine însă, după Alexandru, o falsă *polis* în care conservarea a numeroase trăsături anterioare ale vieții de *polis* nu poate ascunde faptul că grecii trăiau de-acum, după cum spune Clémenceau, „în dulcea tihnă a decadenței, acceptînd orice fel de servitute, care cum vine".

Și, din nou, Atena constituie o excepție. Sistemul ei politic cerea, de la cetățenii ei, o deosebită pricepere politică și stabilitate ; de asemenea, cerea foarte mult de la resursele fiscale ale cetății, cu mult mai mult de cînd imperiul fusese pierdut. Nu e întîmplător faptul că mai mulți dintre cei mai importanți conducători atenieni din secolul al IV-lea erau experți în finanțe și că această temă revine adesea în discursurile lui Demostene. Sau că atîta diplomație s-a concentrat în zona Mării Negre, unde Atena era obligată să garanteze și să ocrotească resursele, vitale pentru ea, de grîne, numai și numai prin abilitatea diplomației ei — acum, cînd nu mai era stăpîna „imperială" a Egeei. Încercarea finală a fost cea macedoneană ; după ani de ezitări ușor de înțeles și de dezbateri, *demos*-ul atenian a hotărît să lupte pentru independența cetății (adică pentru supraviețuirea acestei *polis*) : și aproape că a reușit. Pînă la urmă

n-a izbutit însă, şi sfîrşitul a venit repede — simbolizat de predarea, în 322, a lui Demostene şi a unora dintre colegii săi, macedonenilor, pentru a fi executaţi.

Şi totuşi nici chiar Atena secolului al IV-lea nu e cruţată de semnele declinului general. Comentatorii politici contemporani făceau mult caz de faptul că, de-a lungul întregului secol al V-lea, conducătorii politici erau, şi trebuiau să fie, şi conducători militari, în aşa fel încît între cei zece strategi se găseau de fiecare dată figurile politice cele mai de seamă (aleşi pe temeiul importanţei lor politice, şi nu invers) ; în secolul al IV-lea, cele două laturi ale activităţii publice, cea civilă şi cea militară, erau separate. Generalii erau acum militari de profesie, cei mai mulţi dintre ei în afara politicii şi a influenţelor politice, care slujeau adesea alternativ unor puteri străine în calitate de comandanţi de mercenari cît şi propriei lor *polis*. Exista un număr de motive pentru această schimbare, între care lipsa de adecvare a sistemului financiar al statului joacă un rol important. Dar, oricare ar fi fost explicaţia, această ruptură a fost nefastă pentru *polis* reprezentînd o sciziune şi în răspunderile membrilor ei ceea ce a slăbit sentimentul de comunitate fără a da rezultate vizibil superioare pe plan militar. În flotă, semnele acestei crize au îmbrăcat o altă formă. O mare parte a cheltuielilor revenea încă celor 1200 de atenieni foarte bogaţi şi flota continua să funcţioneze bine, dar creştea numărul evazioniştilor, era mai des nevoie de constrîngere şi de urmărirea în justiţie a celor ce nu-şi îndeplineau obligaţiile. Echipajele erau

adesea înrolate prin mobilizare, căci voluntarii nu mai acopereau necesarul de efective. Fără îndoială, aceasta se datorește în primul rînd faptului că vistieria era prea secătuită pentru a asigura plata regulată a soldei pe perioade îndelungate, tot așa cum refuzul unora de a contribui cu partea de cheltuieli ce le revenea rezulta dintr-un sistem nesatisfăcător de distribuire a sarcinilor, mai degrabă decît din lipsă de patriotism. Oricare ar fi fost factorul responsabil, rezultatul era din nou o prăbușire parțială a sistemului de *polis*.

Dar nu trebuie totuși să exagerăm : Atena era cît pe-aci să depășească aceste dificultăți, dar sfîrșitul a venit deoarece Macedonia, sau Alexandru, erau pur și simplu prea puternici. Dar Macedonia exista, și tot așa Persia și Cartagina, și, mai tîrziu, Roma. Această *polis* se dezvoltase într-o astfel de lume, și nu într-un vid, sau în Nefelococcygia [1], și crescuse din pămîntul sărac al Greciei. Era ea oare, într-adevăr, o formă viabilă de organizare politică ? Declinul și dispariția ei au fost oare rezultatul unor factori ce-ar fi putut fi remediați, sau al unui accident — puterea macedoneană ? Ori au rezultat din deficiențe structurale inerente ? Aceste întrebări au constituit teme de exercițiu pentru filozofi și istorici încă de la sfîrșitul secolului al V-lea (și e remarcabil faptul că problema s-a pus cu mult înainte ca cineva să-și poată închipui că această *polis* își trăiește sfîrșitul în sensul deplin al cuvîntului). Platon voia s-o salveze concentrînd în mîinile unor filozofi perfecți,

[1] *Nefelococcygia* — „Țara-cucului-în-nori", numele cetății utopice imaginate de Aristofan în comedia *Păsările* (n. tr.).

din punct de vedere moral, întreaga autoritate. Alții dădeau vina pe *demos* și pe răii săi conducători, demagogii, pentru toate relele. Alții, iarăși, mai ales în ultima sută de ani, sau aproape, insistă asupra eșecului, stupid după ei, în realizarea unității într-un stat național. Cu toate nepotrivirile lor, toate aceste soluții au totuși un element comun : toate propun salvarea cetății-*polis* prin distrugerea ei, prin înlocuirea ei în ce are ea mai fundamental ca sens — o comunitate constituind în același timp un stat care se autoguvernează — cu altceva. Concluzia e că această *polis* a fost o idee strălucită, dar necesitînd o combinație atît de rară de circumstanțe materiale și instituționale încît n-a putut fi niciodată realizată. Ea a putut fi aproximată doar, și pentru o foarte scurtă perioadă ; a avut un trecut, un prezent fugar și nici un viitor. În acest moment fugitiv, membrii ei au izbutit să surprindă și să înregistreze, așa cum omenirea prea arareori a putut s-o facă în cursul istoriei sale, întreaga măreție de care sînt în stare mintea și spiritul omului.

CAPITOLUL 5

LITERATURA

În cetăți ca Atena, cititul, scrisul și socotitul par să fi fost obișnuite printre oamenii liberi. Educația nu intra în răspunderile statului, ci era o chestiune particulară (cu excepția exercițiilor militare și ale gimnaziilor [1] și, pînă la jumătatea secolului al V-lea, școala organizată se oprea la un nivel elementar. Formația profesională, bineînțeles, se dobîndea acasă sau prin ucenicie. O pregătire profesională era, de asemenea, posibilă pentru călărit, atletism și lupte. Dar, în ce privește literatura sau filozofia, chiar oamenii generației lui Pericle și Sofocle învățaseră tot ceea ce știau prin precepte transmise individual și nesistematic de predecesori și contemporani, sau prin efort propriu. Apoi au apărut acei oameni numiți „sofiști", care călătoreau în principalele cetăți, oferind, în schimbul unor salarii importante, o educație retorică, filozofică, și politică.

[1] Gimnaziu — loc amenajat pentru exerciții atletice, specific cetăților grecești, construit și controlat de stat (n. tr.).

Cărţile erau făcute din foi înguste dintr-o trestie egipteană numită papirus, lipite una de alta pînă formau un sul ; pe acesta se scria textul într-o serie de coloane. Cartea-codex, mult mai comodă, cu care sîntem noi obişnuiţi, precum şi pergamentul mai neted *(vellum)*, au apărut doar cîteva secole mai tîrziu. Cititorul unui sul de papirus era prea puţin ajutat în lectură : nu existau semne clare de punctuaţie, titlurile şi paragrafele erau neregulate chiar în textele literare, iar cuvintele nu erau, de obicei, despărţite între ele. Fiecare exemplar trebuia copiat de mînă, şi trebuie să presupunem că puţine exemplare ale fiecărei cărţi circulau simultan. Mici magazine de cărţi sînt menţionate la sfîrşitul secolului al V-lea, dar trebuie să ne imaginăm un negoţ foarte modest, cu o circulaţie întemeiată mai ales pe relaţii personale, necomerciale.

Ar însemna aşadar să deformăm lucrurile exagerînd importanţa cuvîntului scris. Grecii preferau să vorbească şi să asculte : chiar şi arhitectura lor e cea a unui popor căruia îi place foarte mult să vorbească. Nu numai imense teatre în aer liber şi săli de adunare, dar şi această construcţie prin excelenţă greacă — porticul, sau promenada acoperită cu coloane. Pentru fiecare om care citea o tragedie existau zeci de mii care o ştiau fiindcă o jucaseră ei înşişi sau o văzuseră jucată. Acelaşi lucru îl putem spune şi despre poezia lirică, compusă de obicei pentru interpretări în public (deseori de coruri) în ocazii solemne — la căsătorii, la festivaluri religioase ori pentru a celebra un triumf militar sau o victorie în

jocurile publice. E adevărat — deși în anumite limite — pînă și în ce privește proza. Herodot, de exemplu, citește în public din *Istoriile* sale. Filozofii predau ținînd discursuri și discutînd. Platon și-a exprimat fățiș neîncrederea în cărți : lor nu li se pot pune întrebări, și deci ideile lor nu mai pot fi nici corectate, nici finisate ulterior, și pe deasupra slăbesc și memoria (*Fedru*, 274, 8). Dascălul său, Socrate, l-a depășit chiar și pe Doctorul Johnson și și-a clădit întreaga reputație pe o viață de discuții, căci n-a scris niciodată nici măcar un rînd.

Platon însuși, împotriva propriilor sale îndoieli, a scris mult și deosebit de frumos ; în chip caracteristic însă, majoritatea scrierilor lui au forma de „dialog", formă în care ideile filozofice sînt dezvoltate prin discuții complicate, prezentate cu dramatism, în contexte reale și cu oameni adevărați, care se contrazic și rîd și se înfurie, exact așa cum fac oamenii în asemenea circumstanțe. Singurii scriitori de proză din secolul al IV-lea care pot fi oarecum comparați cu el sînt — iarăși, fapt caracteristic — profesorii de retorică și oratorii, cum ar fi Isocrate și Demostene, care au scris nu numai discursuri adevărate, dar și pamflete politice travestite în discursuri. Această înălțare a oratoriei la rangul unei forme literare superioare este rezultatul final al interesului pasionat al grecilor pentru cuvîntul vorbit ; acest aspect al vieții lor trebuie să ne fie mereu prezent în minte în orice considerație referitoare la literatura lor pînă la sfîrșitul epocii clasice.

Caracterul oral al literaturii explică, probabil, în bună parte dezvoltarea extrem de lentă a prozei. Nu e vorba numai de apariția tardivă ca *literatură* — Xenofon, în secolul al IV-lea, e primul nume semnificativ în această privință — dar și de curioasa (pentru noi) întrebuințare a versurilor în literatura politică și filozofică. Solon e un exemplu timpuriu : el și-a exprimat ideile politice și morale în distihi elegiaci. Chiar și la sfîrșitul secolului al VI-lea, Xenofan, care părăsise ca exilat Asia Mică și trăia în Grecia occidentală, sau cu încă o jumătate de veac mai tîrziu, Empedocle din Acragas și Parmenide din Eleea, filozofi presocratici importanți, au scris numai în versuri. În vremea lor, alți filozofi, precum și primii scriitori preocupați de geografie și istorie, ridicaseră proza la un anume nivel, dar, cită vreme din opera lor n-au supraviețuit decît fragmente mărunte, nu e cu putință vreo afirmație cu privire la calitățile lor literare. Herodot este astfel primul dintre greci despre care se poate spune că a fost un prozator important, elegant prin stil. Dar chiar și după el n-au fost prea mulți alții, cu excepția lui Platon și a oratorilor, cu toate că au apărut cantități enorme de proză. Poezia și-a menținut poziția predominantă pînă în veacurile de declin ale civilizației grecești, sub dominație romană, cînd cîțiva prozatori, mai ales Plutarh și Lucian (născuți la cca 46 e.n. și, respectiv, 120 e.n.) au încheiat — printr-o ultimă înflorire — această istorie.

Poezia a cunoscut o serie de transformări interesante, reflectînd ceva din însăşi istoria societăţii greceşti. Dacă începutul epocii arhaice a fost marcat prin cotitura de la poezia epică la cea atît de personală a unui Arhiloh, tranziţia la perioada clasică a asistat la o altă transformare evidentă. Într-un anume sens, desigur, poezia reprezintă întotdeauna expresia personală a sentimentelor, ideilor şi valorilor unui poet individual (cu toate că în poezia eroică — ce a culminat cu *Iliada* şi *Odiseea* — exista o componentă impersonală foarte puternică). Ce e însă izbitor în Grecia clasică este chipul în care şi temele şi circumstanţele sînt acum ale comunităţii, nu ale individului. Nimeni n-a mai scris poezii ca versurile de aventurier ale lui Arhiloh, ca poemele de dragoste ale lui Safo, sau cîntece de petrecere ca ale lui Anacreon. Existau, evident, excepţii, şi poeţi erotici minori continuau să apară pentru o clipă, dar în genere putem afirma că poezia clasică a abandonat emoţiile strict personale pentru teme sociale, religioase, elevat morale.

Această tranziţie e cel mai uşor de surprins la cei trei autori care au încheiat epoca poeziei lirice: Simonide din Ceos, nepotul lui, Bachilide şi, probabil, cel mai mare dintre ei toţi, poetul beoţian Pindar, care a trăit între 518 şi aproximativ 438. Toţi au fost poeţi foarte fecunzi şi opera lor include categorii foarte diverse — imnuri, *peani* (compuse de obicei în cinstea unei victorii militare), poeme funebre, epigrame, ode epiniciene (în cinstea unui învingător în

jocurile publice). Primul lucru ce se cere a fi observat e că toate aceste poezii erau compuse pentru ocazii anume, de obicei la comanda unui protector. Poeții călătoreau mult și adesea, și opera lor era universală. Fiecare poem era legat de un loc anume fiindcă prilejul sau persoana îl evoca, dar nu era niciodată „regional" sau „național", așa cum e o bună parte a poeziei moderne. În al doilea rînd, religia era, ca să spunem așa, o parte integrantă a tramei poemului. Peanul, de exemplu, era la origine un imn către Apolo, și nu și-a pierdut niciodată acest caracter, nici chiar atunci cînd a devenit un imn în cinstea victoriei și a păcii. Odele epiniciene — cele mai cunoscute din toate, din pricină că 45 de asemenea poeme ale lui Pindar au supraviețuit în întregime — porneau de la un prilej religios, jocurile la o sărbătoare, și-l cîntau pe învingător prin reistorisirea unor mituri foarte complicate într-un mod aluziv sau fragmentar, legate (nu contează cît de îndepărtat) de tema prezentă, amestecate cu învățăminte și maxime morale și chiar cu unele comentarii sociale și politice. Aparent, subiectul putea fi un atlet dar în realitate, era comunitatea și zeii ei.

A doua odă pytică a lui Pindar — una din mai multele dedicate lui Hieron, tiran al Siracuzei din 478 pînă la moartea-i survenită în 467 sau 466, începe cît se poate de potrivit.

„Măreață cetate, o, Siracuza, sălaș al lui Ares
care stîrnește războaie ; doică zeiască pentru armăsari
și bărbați luptînd împlătoșați,

vin din strălucita Tebă, aducîndu-ți
această cîntare, veste a întrecerii cailor cutremurînd
pămîntul,
în care Hieron, cu izbînda trăpașilor lui
a încununat cu ghirlande mult strălucite Ortigia..."

Dar, îndată după aceea, poetul trece la mitul deosebit de neplăcut al lui Ixion, părintele centaurilor, care a încercat s-o seducă pe Hera, soața regelui zeilor, și a fost pedepsit cum se cuvine, fiind legat de o roată de foc care se învîrtea veșnic. Acesta e la origină un mit tesalian, fără vreo altă legătură cunoscută cu Hieron al Siracuzei, afară de cea cam arbitrară și didactică pe care i-o creează poetul :

„Zeul împlinește sorocul tuturor speranțelor ;
Zeul care o ia înaintea vulturului în zbor, întrece
delfinii
în mare ; care înconvoaie, cu forța-i, pe omul țintind
prea sus în gîndu-i,
În vreme ce altora le dă cinstire veșnic tînără. Sînt
nevoit
să scap de dinte le mustrării pentru prea aspre cuvinte.
Stînd deoparte, l-am zărit pe batjocoritorul Arhiloh
trudind fără nădejde și hrănindu-se din propria-i ură,
și-atît
Să fii bogat, norocit și de înțelepciune, e
soarta cea mai bună.
Tu, cu cugetul liber, poți să le spui tuturor acestea,
Tu, principe al străzilor împodobite de mulțime."

Sînt multe lucruri obscure în această odă (Pindar se exprimă prea rar cu limpezime pentru cititorul modern) și de asemenea, răzbate ceva dintr-o foarte

profundă amărăciune personală — provenind poate din rivalitatea cu Simonide pentru protecția lui Hieron. Și totuși, aceasta nu mai e o poezie personală, ca cea a lui Safo și Alceu, cu un secol și mai bine înainte. Cu toate că poemele lui Pindar mai pot fi încă socotite ca lirice — într-un sens foarte restrîns și formal — chiar și aceste scurte citate dau la iveală faptul că Pindar se înrudește mai degrabă, psihologic și intelectual, cu contemporanul său atenian Eschil și cu forma de artă cu totul diferită pe care acesta o crease.

Tragedia

Protectorul individual al poetului liric nu e niciodată cu totul ascuns privirilor, mai ales cînd e vorba de un tiran. Nu e întîmplător faptul că Simonide și Pindar au avut legături atît de strînse cu Sicilia, sau că Pindar, mai ales, s-a identificat în mintea atîtora cu lumea pe moarte a aristocrației tradiționale și tiraniei, mai degrabă decît cu noua și triumfătoarea *polis* clasică. Atena, cetatea-stat democratică prin excelență, avea să dea naștere și să fie, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, protectoarea tragediei ; acestei forme de artă avea curînd să i se atribuie locul de cinste, după Homer, deasupra tuturor celorlalte forme de poezie, nu numai la Atena ci și în rîndul tuturor grecilor. Povestea lui Plutarh (*Viața lui Nicias*, XXIX), cum că o parte din atenienii luați prizonieri la Siracuza, în 413, și-au datorat viața priceperii lor de a recita, pe de rost, versuri de

Euripide poate fi adevărată sau nu, dar ea ilustrează admirabil prestigiul dobîndit de tragedie.

Originile tragediei sînt obscure. Există o anume logică evidentă în apariția poeziei lirice : oamenii au cîntat întotdeauna în ocazii solemne, mai ales în relațiile lor cu zeii, și un poem liric era, așa cum îl arată și numele, un cîntec cu acompaniament de liră (sau, printr-o extensie ulterioară, și de flaut). Deseori, mai ales cînd cîntecele erau interpretate de coruri, erau întovărășite de un dans sau de mimă, și cîteodată se socotea potrivit ca dansatorii să poarte măști : de exemplu, pentru a-i reprezenta pe satirii care-l întovărășeau întotdeauna pe Dionisos. Astfel de combinații sînt atît de răspîndite încît nu e de mirare că în Grecia veacului al VI-lea s-au făcut experiențe încercînd să se creeze o legătură organică între poezia lirică, al cărei rafinament formal ajunsese foarte departe, și vechile ritualuri. Nici nu e de mirare că Dionisos a fost, dintre zei, cel care a concentrat eforturile acestea. Asemenea Demetrei, zeița fertilității, el ocupa un loc particular în panteon : practic ignorat de Homer și fără a se număra printre zeii olimpieni (deși fiul lui Zeus), Dionisos a ajuns să dețină un rang înalt, în felul lui, în religia oficială a statului, rămînînd, prin excelență, un zeu popular, zeul vinului și al serbărilor, al extazului, frenezieî și riturilor orgiastice.

Combinația între poezia lirică și ritualul dionisiac constituie preistoria tragediei, și totuși, asemeni unui mare număr de motivații genealogice, și aceasta explică mult mai puțin decît s-ar părea. Căci s-a făurit astfel nu un dans ritual sau o celebrare corală a

zeului, și nici o îmbinare a acestora două, ci ceva cu totul diferit — anume teatrul. Grecii, sau mai exact atenienii au inventat în acest moment ideea de teatru, așa cum născociseră alte instituții sociale și culturale pe care apoi Occidentul avea să le considere de la sine înțelese. Nu e nimic „de la sine înțeles" în ideea de teatru, de piese și de oameni care le joacă, prin care persoane private, lipsite de o autoritate sacerdotală sau de oricare alta, să examineze în public soarta omului și s-o comenteze ; și asta nu prin simpla intonare de imnuri în cinstea zeilor, și nici printr-o dramă rituală, ca în reprezentarea mitului Demetrei, care, după opinia unora, era punctul culminant al misterelor de la Eleusis (sau ca reprezentarea *Pasiunilor medievale*, pentru a da un exemplu mai familiar). Ci printr-o dramă poetică, și care, în ciuda numeroaselor elemente tradiționale, era, în tot ce avea ea mai esențial, o creație a dramaturgului — în acțiunea personajelor și în sentimentele, imaginile și comentariile sus citate de amplele pasaje corale. Grecii aveau dreptate cînd alăturau tragedia poeziei epice. În felul ei, această nouă creație era tot atît de îndrăzneață și de revoluționară, și influența pe care a exercitat-o a supraviețuit cu mult societății care i-a dat naștere.

Tragedia nu e o dramă rituală, așadar — acest punct de vedere nu e niciodată excesiv subliniat — dar păstrează legături foarte strînse cu religia : mai întîi prin asocierea ei totală cu serbările religioase (și deci, grecii rămînînd greci, prin reprezentarea lor în concurs). Cele mai multe tragedii au fost pentru prima dată reprezentate la Marile Dioni-

sii (sau Dionisiile urbane), care aveau loc la Atena la începutul primăverii, cel mai strălucit din cele patru festivaluri anuale ateniene în cinstea lui Dionisos. În prima zi avea loc o foarte colorată procesiune solemnă, culminînd cu sacrificiul unui taur și cu instalarea, cu mare pompă, a statuii zeului în teatru, apoi o întrecere de ode ditirambice, executate de zece coruri, cinci de băieți și alte cinci de bărbați, fiecare cu cîte 50 de participanți acompaniați de flaute. În a doua zi se reprezentau cinci comedii. Și apoi venea întrecerea tragediilor, care dura trei zile pline, cîte una pentru fiecare dramaturg în concurs. Ei scriau, fiecare, cu acest prilej, trei tragedii (pe care noi le-am numi piese într-un act) care puteau fi legate astfel încît să constituie o trilogie — lucrul nu era obligatoriu — și o a patra piesă, într-un gen cu totul deosebit, o „dramă satirică" grotescă.

Amploarea acestui efort e de-a dreptul uluitoare. Participanții activi numărau nu mai puțin de o mie de bărbați și băieți, care cheltuiseră înainte multe ceasuri pentru repetiții; teatrul, cînd era plin, număra aproximativ 14 000 de spectatori, așezați în aer liber, pe bănci în trepte, și privind în jos, către locul de dans (numit *orchestra* — un simplu spațiu liber circular) și către scena dindărătul acestuia, cu un simplu fundal și cîteva instalații scenice rudimentare. Efortul se repeta în fiecare an, chiar și în timpul războiului peloponesiac, și de fiecare dată cu opere noi.

În timpul secolului al V-lea, cîteva serbări rurale de mai mică importanță au început să pună în scenă drame reprezentate cu prilejul vreunei Dionisii

urbane anterioare, dar primul caz cunoscut în care o piesă mai veche a fost reprezentată a doua oară la serbările cele mari se situează abia în 386. Şi totuşi, scriitorii, care nu puteau conta pe un larg public de cititori, nu-şi pierdeau curajul : an după an, ei scriau noi piese, în nădejdea acelei unice reprezentaţii — nădejde vană pentru mulţi, mai ales pentru cei mai puţin cunoscuţi, căci regula unui singur scriitor pe zi, vreme de trei zile, rămînea neclintită.

Forţele motivînd o asemenea desfăşurare de energie trebuie căutate în înseşi circumstanţele ei — o măreaţă celebrare comună, solemnă şi festivă în acelaşi timp (depăşită în măreţie doar de Marile Panatenee, organizate la patru ani o dată în cinstea Atenei, zeiţa protectoare a cetăţii). Magistratul suprem al statului, arhontele eponim, ales anual, prezida întreaga ceremonie, şi îndatoririle sale cuprindeau şi alegerea autorilor care urmau să se ia la întrecere. Costul punerii în scenă, departe de a fi neglijabil, era suportat în parte direct de tezaurul public, şi în parte de persoane desemnate din rîndul claselor avute, în exact acelaşi chip în care erau organizate comanda şi o parte dintre cheltuielile flotei de război, cu aceleaşi implicaţii onorifice în ambele categorii de activităţi, aparent lipsite de legătură. Cîştigătorii întrecerii erau desemnaţi de un juriu de cinci judecători, selectat printr-o procedură complicată incluzînd inevitabila tragere la sorţi.

Dramaturgii erau, firește, pe deplin conştienţi de circumstanţe — deşi, lucru destul de curios, nu se referă în chip special la Dionisos, ale cărui mituri şi funcţii constituie rareori subiecte pentru tragedii.

Ar fi lesne să citãm pasaje pline de sentimente morale și de o pietate înălțătoare, dar efectul ar fi mărunt și înșelător în fond. Cînd Aristotel spunea că din cele șase elemente constitutive ale tragediei „cea mai importantă e îmbinarea acțiunii, căci tragedia e o imitație *(mimesis)* nu de oameni, ci de acțiuni și viață" (*Poetica*, VI), analiza lui indică necesitatea de a considera fiecare tragedie în întregime, fiindcă întregul e mai cuprinzător decît părțile care-l compun și acțiunea, în acest sens — mai cuprinzătoare decît muzica, poezia și caracterizarea personajelor, oricît de esențiale ar fi fost și aceste părți. Numai vizionarea (sau lectura) unei tragedii într-un spectacol continuu poate da efecte apropiate de cele reale : tensiunea neîntreruptă, tonul elevat și limbajul poetic, adeseori opac, lungile, complicatele discursuri și ode, pline de aluzii și obscurități oraculare, concentrarea totală asupra problemelor celor mai fundamentale ale oamenilor sub puterea și sub autoritatea divină. Tocmai caracterul acesta total conferea tragediei calități superior religioase, concretizate și vivificate și mai mult prin referințe directe la oracole, proroci și zei ; prin utilizarea mitului ca izvor firesc al povestirii ; prin numeroasele pasaje imnice de cînturi ale corului ; prin măștile, costumele și dansurile cu care grecii erau obișnuiți din riturile religiei lor.

Dintre numeroasele trăsături remarcabile ale tragediei grecești, nici una nu e mai uimitoare decît monopolul necontestat menținut de Atena. Experimentele secolului al VI-lea par a fi început în Corint și Sicione, în Peloponez, dar odată ce atenienii au

început să fie interesați de ele (conform tradiției meritul îi revine lui Tespis, în vremea lui Pisistrate) progresele ulterioare li s-au datorat în chip exclusiv. Pînă tîrziu, în veacul al IV-lea, tragediile se jucau cu regularitate numai la Atena și toate piesele par să fi fost scrise de la bun început doar pentru concursurile ateniene. Dramaturgii din afara Atenei erau liberi să ia parte la întrecere, și uneori au obținut chiar premiul întîi, dar nu s-a păstrat amintirea nici unui caz în care unul dintre aceștia să fi scris o tragedie pentru a fi jucată, în cetatea sa de baștină. Eschil a călătorit de două ori în Sicilia și lucrul e semnificativ mai ales pentru raritatea lui în acea vreme : povestind despre prizonierii atenieni, Plutarh ne spune că grecii din Sicilia, îndrăgostiți de Euripide, depindeau de fărîmele pe care le puteau culege de la călători și învăța pe de rost.

Eschil, Sofocle și Euripide împreună acoperă durata secolului al V-lea. La un loc, au scris aproximativ 300 de drame, din care au supraviețuit 32. Nu avem nici o piesă scrisă de vreunul din ceilalți cam 150 de dramaturgi ale căror nume le cunoaștem — unii dintre ei bucurîndu-se cîndva de o reputație considerabilă. Avem temeiuri să credem că procesul de selecție, de-a lungul veacurilor, n-a dat rezultate proaste. De pe la jumătatea secolului al IV-lea, repetarea vechilor piese a devenit obișnuită, așa cum devenise și prezentarea acelorași piese mai vechi în multe centre ale Greciei. Companiile itinerante de „artiști dionisiaci" devin acum o trăsătură a vieții culturale grecești, și actorii, se plînge Aristotel în

Retorica sa (III, 1, 4) „sînt acum mai prețuiți decît poeții". Ar fi putut adăuga că și clădirile teatrelor devin mai importante : teatrul lui Dionisos, din secolul al V-lea, era încă rudimentar ; avea să fie însă transformat în secolul IV într-o splendidă construcție de piatră, cu replici la Delfi, Epidaur și în alte locuri. După războiul peloponesiac, așadar, cu toate că tragedia a continuat să fie populară pentru multă vreme, a devenit repede o artă secundară, derivată, trăind mai degrabă din substanța vechilor maeștri decît din creații noi și vii.

E evident că Atena secolului al V-lea oferea într-un fel atmosfera în care această artă putea înflori. Ar fi o îndrăzneală excesivă să formulăm, pornind de aici, ipoteza că legătura între tragedie și democrație era o legătură simplă și directă. Aluziile politice sînt destul de frecvente în tragedie ; cîteva, chiar, cum ar fi *Perșii* lui Eschil, scrisă la mai puțin de zece ani după bătălia de la Salamina, părăseau tărîmul mitului pentru un decor contemporan. Nu era nimic fără rost sau nepotrivit în asta : marile Dionisii erau o serbare a comunității, religia era o treabă privind întreaga *polis* și atunci cînd autorii se ocupau de politică, evocau implicațiile ei morale, nu politica curentă. Ei nu erau nici pamfletiști, nici teoreticieni politici sau propagandiști doar dacă nu vorbim de o propagandă pentru moralitate și, în genere, pentru dreptate). În fapt, opiniile politice proprii ale autorilor rămîn foarte greu de definit (amintindu-ne de Shakespeare).

Dacă există cu adevărat o legătură cu atmosfera democratică a Atenei veacului al V-lea, ea trebuie căutată la un alt nivel — în felul în care dramaturgii erau încurajați, ca să spunem așa, să exploreze sufletul omenesc și în toleranța dovedită în circumstanțe în care nu ne-am aștepta neapărat la această calitate. Condițiile unor serbări publice impuneau limite bine definite artiștilor, în utilizarea actorilor și corului, în selectarea temelor, chiar în structura dramelor și în limbajul și metrul lor poetic. Eschil a introdus un al doilea actor, poate pasul tehnic hotărîtor în crearea propriu-zisă a acestei forme de artă ; apoi Sofocle a adăugat un al treilea, și aici s-a oprit această dezvoltare. Rolul corului a fost treptat, dar constant, diminuat, pînă ce Euripide, în multe din piesele sale, avea să-l reducă aproape la rangul de interludiu muzical. În cazul lui Euripide avem adesea impresia că, dacă ar fi avut posibilitatea, ar fi izbucnit cu totul în afara schemei stabilite. Nu i-a fost cu putință, și a rămas un dramaturg atic, dar, asemeni predecesorilor săi, și el putea cerceta cu o uimitoare latitudine și libertate miturile și credințele tradiționale, precum și problemele noi pe care societatea le suscita, cum ar fi accentul nou pe care îl punea acum sofistica pe raţiune, pe caracterul uman al sclavilor, sau răspunderile și corupția puterii. Făceau asta an de an sub auspiciile statului și ale lui Dionisos, în fața celei mai largi mulțimi de bărbați, femei și copii (chiar și sclavi) adunată vreodată la Atena. Locurile de onoare la teatru se numărau printre cele mai înalte răsplăți pe care statul le putea oferi, rîvnite în egală măsură de străini de vază și

de atenieni. E, desigur, cu neputință să surprindem din nou sentimentele acestui vast auditoriu, dintre care foarte mulți participau cu regularitate la cele trei zile în șir de drame complexe și dificile. Putem însă să înregistrăm fenomenul și să-i cîntărim implicațiile.

Comedia

Publicarea în 1958 a unui papirus scris în secolul al III-lea al erei noastre ne-a pus la dispoziție textul comediei *Dyskolos* sau *Mizantropul*, o piesă timpurie și mai puțin izbutită a poetului atenian Menandru (născut în 342 sau 341). Înainte de aceasta, singurele comedii grecești complete de care dispuneam erau cele unsprezece piese aparținînd altui atenian — cu mult mai mare — Aristofan (născut pe la 450). Ca și tragedia, comedia clasică e un monopol atenian, și piesele se reprezentau în concurs la sărbătorile dionisiace. Dar aici paralela se oprește. În cel mai larg sens al cuvîntului, comedia era probabil prezentă pretutindeni în lumea greacă. Atenienii au dezvoltat și și-au apropiat însă piesa în versuri, de mari proporții, cu cîțiva actori și un cor. În secolul al V-lea, în așa-numita „comedie veche", actorii purtau costume exagerate și grotești, făceau tot soiul de comicării, erau exuberanți, grosolani, fățiș obsceni și, din cînd în cînd, deveneau lirici și serioși. La suprafață, comedia păstra mai multe vestigii de ritual, de procesiuni, de măști și de sărbătoare decît tragedia — dar numai la suprafață. Căci

comedia nu numai că nu era o dramă rituală în sens propriu ; fundamental, ea nu era religioasă în nici un sens. Nici un grec nu vorbea, pare-se, mai multe minute-n șir fără vreo referire la zei și la mituri, și asta e adevărat și în ce privește comedia. Dar arareori religia, fie și la modul minor, constituia o temă a comediei, în pofida cadrului de festival religios.

Poeții comici se ocupau mai cu seamă de scene contemporane, în întreaga și bogata lor diversitate, privind politica, obiceiurile și moravurile, entuziasmele trecătoare și moda lor, aspirațiile și viciile, ideile noi și tradițiile moarte, generalii și soldații, țăranii și filozofii, băieții și sclavii lor. Liberi de canonul impus poeților tragici — și era o excepție extrem de rară ca același om să-și încerce puterile și în tragedie și în comedie — autorii de comedii utilizau orice întorsătură stilistică pe care o puteau născoci pentru a inunda de ridicol și de injurii personalități și idei, și nici măcar zeii nu scăpau de goana lor după victime. Cîteodată ținta era ascunsă, deși rareori într-atît încît să înșele spectatorii cît de cît informați ; deseori însă, ei erau numiți de-a dreptul, ca Socrate în *Norii*, de exemplu, sau Euripide în *Acarnienii*, *Broaștele* și *Femeile la sărbătoarea Tesmoforiilor*.

Putem judeca vechea comedie doar după Aristofan, și nu e lesne s-o facem în profunzime. Hazul și inventivitatea lui erau nelimitate, ca și sălbăticia invectivei sale, căci avea o minte pătrunzătoare. Era de asemenea în stare să scrie poezie de o mare frumusețe și autenticitate. Adesea însă, ne scapă, din păcate, granița dintre cele două aspecte. Cînd anume o glumă era doar o glumă, și nu o lovitură de

moarte, cît de serioase — și cu ce scop — sînt pasajele serioase? Din primele sale zece piese, toate jucate în timpul primei jumătăți a războiului peloponesiac, șapte au teme politice și sînt pline de săgeți împotriva conducătorilor populari, începînd cu Pericle, împotriva unor instituții ca tribunalele cu juraţi, împotriva războiului însuși. Erau glume groase, depășind cu mult ceea ce s-ar tolera într-un spectacol modern de revistă. Dar de aici nu trebuie să deducem ca o concluzie necesară, într-o logică simplistă, că Aristofan era împotriva democrației ateniene și împotriva războiului cu Sparta; sau că felul în care ni-i prezintă el pe demagogi, mulțimea sau tribunalele este echilibrat și corect, sau că încerca măcar să fie așa. Mai întîi, putem cita pasaje din piesele rămase pledînd pentru ambele soluții ale aceleiași chestiuni. În al doilea rînd, e cert faptul că Aristofan a cîștigat de patru ori premiul întîi, de trei ori pe cel de-al doilea și o dată pe cel de-al treilea de-a lungul carierei sale, ceea ce pare a fi cel mai bun palmares din întreaga Comedie veche; și aceasta ne face să bănuim că spectatorii lui, dintre care destul de mulți nu erau, desigur, nici împotriva democrației, nici împotriva războiului, nu-l priveau ca pe un dușman politic declarat, așa cum de multe ori îl fac să fie cercetătorii moderni. Pe de altă parte, alternativa extremă, după care totul ar fi pur și simplu o glumă bună, fără nici o jignire, intenționată sau resimțită, reduce totul la niște fleacuri, la un amuzament superficial care nu lasă urme. Platon, cel puțin, o lua mai în serios cînd îl punea pe Socrate să spună, apărîndu-se în fața tribunalului, în 399 (*Apologia*, 18): „Acuzatorii de care mă tem cu ade-

vărat sînt cei care răspîndesc zvonuri false despre activitatea mea, spunînd, spre pildă, că m-am specializat în a face ca argumentul cel mai slab să pară mai puternic. Pe aceştia nu-i pot interpela aici. Nici nu le cunosc numele, nici nu pot spune cine sînt, afară de unul care se-ntîmplă să fie poet comic". Referirea la Aristofan este explicită, şi mărturia lui Platon cu privire la influenţa durabilă a *Norilor* nu poate fi lăsată la o parte.

E probabil că nu mai putem distinge prea clar aceste limite, dar oricum implicaţiile sînt îndeajuns de limpezi. Unde oare în altă parte se mai întîlnesc serbări publice anuale — şi încă religioase — consacrate satirizării continue a instituţiilor celor mai îndrăgite şi, încă şi mai extraordinar, consacrate glumelor şi discursurilor antirăzboinice în mijlocul unui război greu şi primejdios — toate considerate ca activităţi de stat, de la alegerea iniţială a pieselor pînă la încununarea finală a autorului învingător ? Şi toate realizate cu un asemenea simţ artistic şi spirit critic încît multe din glume şi din scene smulg încă hohote de rîs, după mai bine de două mii de ani ? Aristofan n-a fost o figură izolată. Cu toate că a avut cele mai multe succese în cîştigarea premiilor, scriitori cum ar fi Cratinos şi Eupolis nu sînt cu mult mai prejos decît el. Unii comediografi par să nu fi nutrit opinii atît de vehemente cu privire la politica şi politicienii Atenei, dar în ansamblu, Comedia veche era unitară, un fenomen general cu o durată de aproximativ jumătate de veac. Poate nimic altceva nu reflectă mai exact decît ea cîteva din calităţile Atenei secolului al V-lea — larga libertate, încrederea în sine, vitalitatea, exuberanţa şi capa-

citatea *demos*-ului de a face haz pe socoteala lui însuși.

Sfîrșitul războiului peloponesiac a însemnat și sfîrșitul acestui gen de comedie. Comedia secolului al IV-lea a fost din primii ani, chiar din ultimele piese ale lui Aristofan, mai potolită ca ton, mai puțin ascuțită și contondentă, în genere mai puțin nemijlocită în privința conținutului social și politic. Către mijlocul secolului al IV-lea comedia devenise o specie literară cu totul deosebită (urmînd astfel o cale deosebită de cea a tragediei, care înghețase și devenise sterilă). Noua comedie, culminînd cu Menandru, părăsește problemele curente, ideile politice curente, ca și marile chestiuni sociale. Devine o comedie de moravuri, respectabilă, liniștită, aproape tot atît de strictă ca și comedia Restaurației engleze, limitată la personaje fictive și la intrigi de o convențională monotonie, corect rezumate în titlul piesei lui Shakespeare, descendentă directă a Noii comedii — o Comedie a erorilor. Interesul se restrînsese acum la portretizarea unor personaje-tip, la o morală evidentă în jurul motivului virtuții triumfătoare și la îndemînarea poetului în întorsăturile de frază și în rezolvările de situații. Intrigile pieșelor lui Aristofan erau centrate pe efortul, pe jumătate serios și pe jumătate buf, al unui individ liber, acționînd din proprie inițiativă pentru a rezolva o criză publică majoră ori pentru a înlătura o presupusă nenorocire, cum ar fi războiul peloponesiac, învățăturile primejdioase ale sofiștilor, poezia de proastă calitate a lui Euripide sau atitudinea lui față de femei. Intrigile pieselor lui Menandru au în centrul lor șmecheriile inteligente și adesea nu prea cinstite me-

nite să salveze o fată de mijlocitori sau să unească doi îndrăgostiți — necazuri particulare, pe care oamenii liberi nu le puteau descurca, ci numai sclavii.

Problemele de gust pot fi în afara discuției, dar e greu de evitat concluzia după care Noua comedie era potrivită ultimelor zile ale independenței ateniene, cînd cetatea se lupta să supraviețuiască, și mai mult încă acelei Atene moarte din punct de vedere politic din jumătatea de veac ce i-a urmat lui Alexandru cel Mare. Comedia nouă și-a păstrat, pentru multă vreme, o popularitate cu mult mai mare decît cea a Vechii comedii, și la Roma, unde a ajuns larg cunoscută și îndrăgită sub forma adaptărilor și imitațiilor latine ale lui Plaut și Terențiu (ale căror vieți acoperă secolul între 250 și 150). Nu ne putem închipui Roma din timpul războaielor punice suportînd — și cu atît mai puțin făcîndu-i plăcere — un personaj aristofanesc ca Dicaiopolis din *Acarnienii*, care ședea pe Pnyx și striga : „Am venit aici să țip, să întrerup și să răcnesc înjurături de cîte ori un orator vorbește de altceva decît de pace !"

Proza

Creșterea treptată a numărului scrierilor în proză e de natură tehnică : filozofia, dreptul și politica, știința și tehnologia, toate își aveau scrierile lor. Ele trebuie să fie considerate însă doar din punct de vedere al conținutului, și nu (cu rare excepții) ca artă. Numai istoria are un statut aparte, și, mai tîrziu, oratoria. Multă vreme, curiozitatea grecilor față de tre-

cut era satisfăcută de repertoriul de mituri și legende, de al căror adevăr nu se îndoiau. Nici măcar unii sceptici ca filozoful Xenofan, care înfrunta morala poveștilor și a supranaturalului rudimentar pe care-l conțineau ele, nu s-au îndoit niciodată de existența lui Agamemnon, rege al Micenei, ori a lui Oedip al Tebei, greci nu prea diferiți de ei înșiși și trăind într-un „a fost odată" nedatat, în vremea căruia au guvernat, au luptat și au avut urmași. Interesul lor nu era istoric în sensul unei cercetări a faptelor războiului troian sau al oricărei alte împrejurări sau epoci, ci ceva cu totul deosebit. Conștiința elenică sau regională, mîndria, confirmarea puterii, înțelesul unor practici de cult, solidaritatea comunității — toate acestea încercau ei să le garanteze sau să le întărească prin trecut, și acest țel era slujit cît se poate de bine de vechile povești revăzute atunci cînd noi dezvoltări istorice, schimbări politice și sociale o cereau — ceea ce era lesne datorită varietății și cantității foarte mari de mituri disponibile și datorită impreciziei inevitabile a transmiterii lor orale.

O cotitură se produce în Asia Mică, către sfîrșitul secolului al VI-lea, sub impulsul condițiilor locale specifice. Acolo, grecii se aflau sub dominația unor regate barbare, mai întîi Lidia, apoi Persia, și în chip firesc, curiozitatea lor crescîndă cu privire la aceste popoare nu putea fi satisfăcută de miturile grecești despre greci. Au apărut cărți pentru a răspunde acestei cerințe, cărți care ofereau tot felul de informații (deseori, chiar informații eronate) — geografice, descriind obiceiuri sociale și religicase, și, în chip fragmentar, chiar istorice. Numărul acestor

scriitori, cunoscuți sub numele de logografi, nu trebuie exagerat, și nici calitatea operei lor. Dar în același timp trebuie să ținem seama de noutatea și de originalitatea acestei inițiative. Nimic asemănător nu se mai încercase înainte, nici în rîndul grecilor, nici în rîndul altor neamuri cunoscute de ei, mai întîi prin ruptura etnocentrismului și apoi prin consecințele destructive pentru propriile lor tradiții. „Scriu aici — spunea Hecateu din Milet, care, întîmplător, a jucat un rol de frunte în timpul răscoalei ioniene împotriva perșilor — cele pe care eu le socot a fi adevărate. Căci poveștile pe care grecii le istorisesc sînt multe și, după părerea mea, ridicole." Hecateu vorbește despre istoria greacă, nu barbară, și aceste două simple fraze constituie primul pas de la mit la cercetarea istorică.

Urmează apoi un alt salt important, realizat de un singur om, născut tot în Asia Mică. Herodot din Halicarnas a avut ideea de a extinde preocuparea logografiei la o arie mult mai vastă, incluzînd și pe sciți și pe egipteni, de exemplu, alături de lidieni și perși; și, de asemenea, ideea de a încerca să controleze masa datelor acumulate (în parte acum în scris, restul încă oral) prin cercetări personale pe loc, printr-o serie de vizite rapide peste tot, și printr-o analiză rațională a informației adunate, precum și prin utilizarea analelor regale asiriene, persane și egiptene pentru realizarea unei cronologii exacte măcar pentru ultimii 100 sau 150 de ani dinaintea lui. Ar fi fost și atîta de ajuns, dar de fapt el a mers mai departe. Refugiat politic de la Halicarnas, Herodot a trăit la Samos și apoi la Atena. Acolo, se pare, sub influența Atenei pericleene în culmea gloriei sale, a

luat hotărîrea cea mai radicală — anume să scrie istoria războaielor medice. Îndrăzneala încercării lui e uimitoare. Trecuse aproape o generaţie de cînd războiul luase sfîrşit. Nu exista aproape nici o documentare scrisă. Şi totuşi, Herodot s-a apucat să reconstituie istoria lor amănunţit, utilizînd amintirile supravieţuitorilor şi ale celor din generaţia ulterioară care-şi mai aduceau aminte ce li se povestise cîndva.

Cartea pe care Herodot a scris-o pînă la urmă e o carte complicată, păstrînd în prima parte mult din maniera logografilor, dar în care totul e legat laolaltă de marea temă centrală a înfruntării între greci şi perşi. Fără nici o îndoială a binemeritat titlul de „Părinte al istoriei". A fost în acelaşi timp un mare artist — ceea ce nu se poate spune despre prea mulţi dintre urmaşii săi. Mulţi n-au fost, dealtminteri, nici mari istorici, Herodot a fost de la început primit într-un mod destul de contradictoriu. Părinte al istoriei — părinte al minciunilor : acest strigăt n-a încetat niciodată de-a lungul antichităţii, şi chiar şi azi Herodot e adesea judecat cu totul greşit, ca şi cînd n-ar fi fost altceva decît un povestitor cu un stil fermecător şi o credulitate nelimitată.

Tucidide atenianul a înţeles însă mai bine adevărul. El şi-a dat seama ce încercase Herodot să facă — anume, să descopere izvorul principal al comportamentului uman prin expunerea sistematică a cauzelor şi desfăşurării unui mare război ; nu în felul poeţilor, cu libertatea lor imaginativă, nici în chip abstract, cum ar fi putut discuta filozofii despre oameni şi societate, ci concret, scrupulos şi, acordînd atenţia cuvenită succesiunii şi conexiunilor. Tucidide

a socotit că poate realiza mai bine acest lucru, printr-o mai intensă concentrare asupra exactității faptelor, printr-o austeritate absolută eliminînd orice element romanesc din relatare, prin limitarea atenției la război și politică, printr-o mai strictă definiție a „cauzelor", prin excluderea supranaturalului din acest tablou în care întreaga scenă era lăsată liberă pentru unicul său subiect — omul. Tucidide a scris istoria războiului peloponesiac, la care a luat și el parte în primii ani (ceea ce i-a dat un avantaj enorm față de Herodot), și și-a consacrat întreaga viață scrierii *Istoriei* sale, cu o remarcabilă concentrare a minții. Acele părți din lucrare care sînt mai generale și, într-un anume sens, foarte filozofice, sînt scrise cu o forță și cu o strălucire deosebite. Narațiunea propriu-zisă e inegală, atingînd culmi în relatarea expediției din Sicilia dar alunecînd adesea într-o succesiune plictisitoare de amănunte lipsite de importanță și de interes. Stilul e uneori încîlcit, mai ales în discursuri, și rareori elegant. Și totuși, citirea și recitirea lui Tucidide rămîne o experiență memorabilă ; căci el a abordat tema majoră a operei sale cu supremă seriozitate și fervoare morală. Nu s-a mulțumit doar să descrie și să nareze, ci în același timp a fost într-o căutare continuă a ceea ce e mai durabil și mai universal în oameni și în politică, ferm convins că natura umană e neschimbătoare și de o importanță extremă, și că studierii ei merită să i se consacre întreaga viață a unui om.

După el, istoria, în pofida popularității ei crescînde și a numărului mare de oameni ce i se consacrau, s-a aflat într-un declin permanent. Nici una dintre creațiile Greciei nu a avortat în asemenea

chip : la început s-au aflat acești doi bărbați de geniu, urmați de multe secole de cantitate fără calitate, în care nici Herodot nici Tucidide n-au fost luați drept model, și cu atît mai puțin n-au jucat rolul unor inițiatori, ale căror metode și concepții să fie perfecționate și modificate. Studiul serios al psihologiei și eticii a devenit un domeniu al filozofiei ; istoria a ajuns fie o factologie pedestră, fie un vehicul al propagandei politice și al suscitării de emoții. Succesul unui scriitor era măsurat după retorica și patosul operei sale, după valoarea ei de divertisment, mai degrabă decît după veridicitatea și inteligența ei. Doar întîmplător cîte cineva mai rupe rîndurile, demonstrînd ceva din autenticitatea viziunii celor doi giganți ai secolului al V-lea. Cei mai buni dintre cei care au supraviețuit, Polibiu, scriind în secolul al II-lea î.e.n. și Dio Cassius, la începutul secolului al III-lea e.n., au fost de fapt istorici ai Romei mai mult decît ai Greciei. Trebuie să spunem de asemenea cîteva cuvinte și despre Diodor din Sicilia, compilator al unei istorii universale de la începuturi pînă la războaiele cu galii conduse de Cezar (al cărui contemporan mai tînăr a fost). Vasta lui operă s-a numit pe drept cuvînt o *Bibliotecă a istoriei universale*. Diodor era lipsit de capacitatea de a face cu mult mai mult decît să taie și să lipească cap la cap informații, și nici asta n-o făcea uneori cu prea multă îndemînare. Dar avea viziunea, rară în vremea lui, a unei umanități universale. Toți acești oameni sînt indispensabili pentru informațiile pe care ni le furnizează ; nici unul din ei nu merită să fie studiat

ca o figură literară, sau măcar ca exponent al artei de a scrie istoria.

Din punct de vedere formal, istoria devenise repede victima marelui blestem ce apasă cultura greacă după secolul al V-lea — retorică. Apariția oratoriei ca gen literar de sine stătător nu e decît un exemplu al invaziei acestei maladii. Un altul e evident în educație : Isocrate triumfă asupra lui Platon și retorica se înalță deasupra filozofiei în programul școlii superioare, fapt ce devine caracteristic pentru Grecia elenistică și romană. Servitorul devenise stăpîn : forma de exprimare a unei idei devenise mai importantă decît ideea însăși. Lucrul era cît se poate de vizibil în secolul al IV-lea ; în epoca elenistică, el devine o regulă. Ne-a rămas relativ puțin din beletristica epocii elenistice, dar nu avem motive să presupunem că operele pierdute ne-ar modifica în chip decisiv imaginea. Atîta vitalitate creatoare cîtă mai avea această epocă a fost insuflată filozofiei și științelor. E ceva rece, fără viață și esențialmente retoric și gol chiar în cele mai bune opere fie că e vorba de imnurile lui Callimah, de idilele pastorale ale lui Teocrit sau de epigramele erotice păstrate în *Antologia greacă*, în pofida construcției subtile și a frazelor elegante. Poemele mai scurte se întorc la preocupările personale ale literaturii arhaice, așa cum vor face și romanele în proză, de mai tîrziu, povești de amor și aventuri ca *Dafnis și Cloe*. Dar cu o diferență : pasiunea s-a redus la sentimentalism, bărbații și femeile la figuri schematice și mai lipsite de viață chiar decît în Comedia nouă, iar lumea lor, la o lume copilăroasă de basm. Arhiloh și Safo luau realitatea de gît, Meleagru și Lon-

gos s-au refugiat, din viață, în erotism și descrieri verbale îndemînatice. Doar cîte o prea rară excepție întrerupe această monotonie. Plutarh, un eseist și biograf strălucit, erudit și de largă respirație, care a izbutit să redea ceva din savoarea și profunzimea civilizației clasice de mult apuse, în pofida presiunii exercitate de epocă și în pofida unei indiferențe suverane față de ceea ce noi (sau Tucidide) am numi adevărul istoric. Sau Lucian, cel mai uimitor mutant (în sens biologic) dintre ei toți : un retor profesionist cîștigîndu-și viața, măcar în parte, prin conferințe publice, care în cele mai bune din scrierile sale își bate joc de afectarea și ipocrizia vremii lui, mai ales în ce privește religia și filozofia populară, într-un stil și limbaj demne de cele ale lui Aristofan. Nu ne surprinde faptul că epoca înghețată și autocratică a împăraților Antonini nu l-a prea luat în seamă ; neglijarea lui obișnuită acum e altceva.

Caracterul livresc neîndoielnic al tuturor acestor scriitori e potrivit unei epoci a cărei contribuție majoră, la literatură, e erudiția. În frunte cu Biblioteca și Muzeul, întemeiate la Alexandria de Ptolemeu I, unul dintre generalii lui Alexandru care a pus bazele dinastiei macedonene în Egipt, savanții elenistici au încercat să adune întregul *corpus* al literaturii grecești, l-au catalogat, au stabilit texte destul de corecte, au elaborat regulile gramaticii și compoziției și au adus multe alte servicii asemănătoare. Oricît va fi fost de valoroasă această operă, ea reprezenta un alt tip de preocupări față de creația literară, care fusese semnul distinctiv al Eladei de la Homer încoace.

CAPITOLUL 6

ȘTIINȚĂ, FILOSOFIE ȘI ETICĂ POPULARĂ

În momentul în care putem începe să citim ceva despre religia greacă — în *Iliada*, *Odiseea* — și în *Teogonia* lui Hesiod — aceasta avea de acum o lungă istorie. Nu același lucru se poate afirma despre filozofia greacă : acest tip de cercetare a naturii universului, care a fost inițiată de filozofii ionieni din Milet la începutul secolului al VI-lea, era cu totul original. După aceea, filozofia a fost dezvoltată cu vigoare de greci pînă la sfîrșitul antichității, fără ca vreo perioadă sau regiune să dețină monopolul acestei cercetări. Ea a dominat o arie vastă, înglobînd și teologia, și știința, și a izbutit să evite primejdiile scolasticei, ale fixității într-un tipar tradițional și ale degenerescenței într-o reafirmare sterilă sau într-o suprarafinare continuă a unei autorități acceptate. Aristotel a fost o astfel de autoritate în Evul Mediu, pentru care era „Filozoful" ; nu însă în antichitate, care nu a acordat nimănui acest titlu, cu toate că Homer era „Poetul".

Ce e lumea ? Ce e omul ? Acestea nu erau întrebări noi. Dar înainte, răspunsul era mitic ; se răspun-

dea cu povești, deseori cu caracter sau parfum genealogic. Glia a dat naștere cerului. Zeus, Poseidon și Hades erau trei frați care i-au izgonit pe Titani și și-au împărțit între ei universul în trei domenii. Omul a fost creat. Asemenea răspunsuri mitice sînt prezente oriunde în lume, într-o formă sau alta, și caracterul explicației lor e întotdeauna același în esență. Mitul e specific și concret, explicînd și fenomenele naturale și cele umane prin referire la anume evenimente și acțiuni supranaturale, inexplicabile prin ele însele. Revoluția ioniană a constat, pur și simplu, în faptul că Tales și urmașii săi puneau întrebări generale și propuneau răspunsuri generale, raționale, „impersonale". Fără îndoială, au pornit de la speculații naive, și ipoteze de tipul: „Pămîntul stă pe loc fiindcă plutește ca un buștean" nu ne pot duce prea departe. Și totuși, e cu neputință să supraapreciem îndrăzneala efortului în sine, și nici semnificația lui pentru viitorul străduaniei intelectuale.

Ideea că pămîntul plutește pe ape e comună mai multor versuri ale miturilor din Orientul Apropiat, și Tales a împrumutat-o, fără îndoială, de aici. El nu împrumuta însă doar un mit pentru a umple un gol în fondul grecesc tradițional; căuta ceva nou și deosebit, ceva ne-mitic. Din păcate, el a devenit o figură prea inconsistentă și legendară pentru a ne permite să-i regăsim ideile într-un mod cît de cît precis sau cert. Tradiția greacă despre el era destul de fermă, era primul dintre „fizicieni" — „*physis*" înseamnă în greacă „natură". — și această etichetă indică limpede direcția ce trebuie urmată. În generația ulte-

rioară, un alt milesian, Anaximene, credea, cu cuvintele lui Aristotel (*Metafizica*, 1, 3), că aerul e „principiul material superior celorlalte corpuri simple", generalizare pe care o întemeia pe argumentul că, prin rarefiere și condensare, aerul își poate modifica aparența fără a suferi o schimbare de esență. Se prea poate ca asta să nu fie adevărat, dar încercarea de a găsi principii inteligibile și coerență dincolo de multiplicitatea aparențelor în univers înseamnă înlocuirea mitului cu filozofia. „Filozofii de la Tales încolo — scria odată Bertrand Russel — au încercat să înțeleagă lumea." Înțelegerea începe atunci cînd se pun întrebări corecte și cînd se resimte nevoia (și posibilitatea) de generalizare; în ambele direcții e corect să începem istoria filozofiei cu Tales.

Nu încape îndoială că acești oameni știau că erau pe cale să descopere ceva pasionant. Acest sentiment iluminează rămășițele păstrate din scrierile lor (oricît ar fi ele de mutilate adesea), dacă nu în cuvinte, măcar în îndrăzneala și lărgimea lor, și chiar în excesele și dogmatismele lor exuberante. Un al treilea milesian, Anaximandru, conform unei tradiții nu prea demne de încredere, un elev al lui Tales, și profesorul lui Anaximene, pare să fi spus că „la început, omul se năștea din ființe de alt fel; fiindcă alte vietăți ajung să-și poarte singure de grijă curînd, și numai omul are nevoie de o îngrijire îndelungată. Din această pricină, el n-ar fi supraviețuit dacă aceasta ar fi fost forma lui originară". Acesta e un raționament foarte pătrunzător, dar după asta Anaximandru declară că specia umană trebuie să-și aibă originea „fie în pești, fie în ființe asemănătoare peș-

tilor, în interiorul cărora oamenii creșteau, sub forma unui embrion, ținut înlăuntru, pînă la pubertate ; atunci, în sfîrșit, ființa asemănătoare cu peștele plesnea, și bărbații și femeile, în stare acum să-și dobîndească hrana, ieșeau afară".

Nu mult mai tîrziu, în secolul al VI-lea, o școală de filosofie greacă a început să înflorească în Italia. Primul ei nume vestit a fost Pitagora, un exilat din Samos care s-a stabilit la Crotona. Aici, împreună cu discipolii săi, a făcut descoperirile care i-au adus lui Pitagora o faimă legendară în istoria matematicii ; mai mult încă, ei și-au îndreptat atenția asupra sufletului și au elaborat o doctrină a transmigrării și reîncarnării. Aceasta a fost una din căile pe care filozofia s-a reîntors de la preocupările ei inițiale, în mare măsură exclusiv concentrate asupra cosmosului și naturii existenței, în general, (care au dus curînd la considerente asupra naturii cunoașterii și la probleme de logică) la omul însuși și la raportul lui cu veșnicia. Pitagoreicii au format o comunitate sacră, cerînd tăinuirea între inițiați, a doctrinei mistice care, pe anumite căi — cu toate că aceste lucruri sînt acum iremediabil obscure — i-au implicat în complicatele probleme politice ale cetăților grecești din Italia, în momentul în care acestea au devenit centre ale înfruntării de facțiuni și ale revoluțiilor.

Îndată ce filozofia și-a extins preocupările de la cosmologie la etică și politică, ea nu și-a mai pierdut niciodată implicarea intensă în viața reală a epocii sale care poate fi observată încă de la pitagoreici, cu toate că nu în aceeași măsură sau direcție în cazul tuturor filozofilor sau al tuturor școlilor filozo-

fiei. Platon era impregnat de misticismul pitagoreic, Aristotel nu. Ambii erau profund interesați de politică, în vreme ce un filozof ca Diogene Cinicul respingea, în bloc, știința, politica și religia organizată ca fiind deșertăciuni — și chiar mai rău decît atîta. Rămîne totuși valabilă concluzia generală că filozofia greacă era o filozofie angajată, adeseori însă pe căi cu totul străine de concepțiile moderne.

Știința

Un grec, să spunem de la sfîrșitul secolului al IV-lea, dispunea de un vocabular adecvat cu care să descrie un om ca fiind arhitect, matematician, meteorolog, fizician sau botanist; dar n-ar fi putut traduce termenul deosebit de precis de „om de știință", altfel decît spunîndu-i „filozof" (sau ceea ce se reduce la același lucru, „fizician"). Dacă-l citise temeinic pe Aristotel, cunoștea cuvîntul pentru „știință" — *episteme*, și avea o noțiune clară a deosebirilor între știință și celelalte forme de activitate mentală : un om de știință știe nu numai că un lucru e așa, adică în felul în care ni-l arată experiența, el știe și de ce e așa ; căci a dobîndit prin rațiune „cunoașterea cauzelor și a principiilor prime" *(Metafizica*, I, 1). Aceasta e înțelepciunea, *sophia*, și deci cel care o posedă e un filozof, un iubitor de înțelepciune. Filozoful și omul de știință erau identici în preocupări și obiective, adesea și ca persoane. În vremurile mai vechi, această identitate era completă, dar odată cu creșterea cunoștințelor, apar specialiștii și o oarecare divergență a preocupărilor. Existau filozofi ca

Socrate care respingeau știința (în sensul nostru) ca pe o preocupare inferioară ; pe de altă parte, existau oameni specializați în medicină ori în astronomie, care dovedeau prea puțin interes pentru implicațiile metafizice și epistemologice ale studiilor lor, sau pentru etică și estetică. Dar nu se petrecuse o ruptură reală : filozoful-savant rămînea tipul recunoscut. Un grec n-ar fi înțeles o afirmație ca cea a lui Whitehead în *Știința și lumea modernă :* „Știința nu a înlăturat niciodată urmele originilor sale în cadrul istoricei revoluții de la sfîrșitul Renașterii. A rămas în chip predominant o mișcare antiraționalistă, bazată pe o credință naivă... Știința respinge filozofia. Cu alte cuvinte, nu și-a dat niciodată osteneala să-și justifice credința sau să explice semnificațiile ei..."

Ruptura, în antichitate, se situa pe o cu totul altă linie. La sfîrșitul epocii arhaice, grecii acumulaseră o cantitate considerabilă de cunoștințe empirice de agronomie, anatomie și fiziologie umană, inginerie, metalurgie, mineralogie, astronomie și navigație. Nu știm mai nimic despre oamenii care au făcut aceste observații și au transmis informațiile, și nici despre felul în care lucrau, probabil fiindcă aceștia erau meșteșugari care, în felul lor străvechi, învățau și explicau altora, prin fapte, nu prin scris și lectură. Consecințele practice sînt totuși larg atestate — în ceramică, construcții și sculpturi, în numărul și varietatea produselor alimentare, în dezvoltarea navigației. Oricît de mult va fi fost moștenit de la civilizații mai vechi, multe erau fără îndoială cu totul noi. Dar, treptat, apare un blocaj vizibil al progresului ulterior, tot mai sever cu timpul ; el poate fi exprimat,

cam brutal și admițînd oricîte excepții, ca fiind un divorț crescînd între teorie și practică, între, în termeni moderni, știința pură și cea aplicată. Cunoașterea era un bine, înțelepciunea — binele suprem ; dar țelul lor era cunoașterea, nu acțiunea ; înțelegerea omului și a naturii într-un mod contemplativ mai degrabă decît cucerirea sau transformarea naturii, creșterea eficienței sau ameliorarea producției.

Platon a adoptat atitudinea extremă. Pentru el, întreaga lume a experienței, fiind trecătoare, imperfectă, „nereală" nu putea constitui în nici un fel subiectul adevăratei cunoașteri, care trebuie să se îndrepte către idei sau forme, singurele eterne și reale. El era de aceea dușman din principiu al oricărei științe care nu se putea reduce la matematici și în special la geometrie. Plutarh ne povestește că îi critica pe matematicienii ce încercau să rezolve problema dublării cubului făcînd modele fizice, căci „se pierde astfel tot ce e bun în geometrie cîtă vreme aceasta e coborîtă către lucrurile sensibile, în loc să fie înălțată și să năzuie spre lucrurile eterne și lipsite de trup" *(Chestiuni conviviale,* 718 F). Povestea poate fi sau nu adevărată, dar nu încape nici o îndoială cu privire la ceea ce a scris Platon însuși în *Republica* (530 B) cu privire la cei ce „cască gura către cer" pentru a studia astrii. „Dacă vrem să îndreptăm inteligența înnăscută a sufletului către utilizarea ce i se cuvine printr-un studiu real al astronomiei, vom proceda, cum se face în geometrie, prin probleme, și vom lăsa în pace cerul înstelat."

Mai nimenea nu lua în seamă în litera lor aceste sfaturi, nici măcar Platon însuși. Oricît de puțin am

ști despre pitagoreici, putem afirma cu destulă siguranță că n-au descoperit raporturile matematice între tonurile muzicale doar prin contemplație sau revelație mistică, tot așa cum nici Platon nu și-a dobîndit vastele și extrem de precisele cunoștințe cu privire la legile ateniene și cretane de la Apolo, al cărui fiu avea să devină în legende. Puțin înaintea nașterii lui Platon, se întemeiase, în insula Cos, școala hipocratică de medicină, un organism de cercetare cu totul remarcabil, care, în cei 50 de ani dintre 440 și 390 a făcut minuni în observarea sistematică a cazurilor și analiza lor rațională ; ele sînt expuse în opere cum ar fi întîia carte a *Epidemiilor* sau micul tratat despre *Maladia sacră* (epilepsia). În veacul următor, Aristotel și discipolii săi au atins poate culmi și mai înalte în lucrările lor de biologie, petrologie și psihologia fiziologică. Astronomii și geografii matematicieni continuau să „caște gura la cer" și să-și perfecționeze și instrumentele concrete și pe cele matematice ; realizările lor, însumate în marele tratat cunoscut îndeobște sub numele pe care arabii i l-au dat mai tîrziu, *Almagesta* lui Claudiu Ptolemeu, un alexandrin din al doilea secol al erei noastre (cînd Ptolemeu nu mai era de mult un nume regal), au rămas autoritatea supremă pînă ce au fost răsturnate de descoperirile lui Kepler și Galileu. Inginerii militari, mai ales cei de sub comanda lui Filip și Alexandru, și apoi a primilor regi macedoneni ai Egiptului, au inventat arme de asediu și alte mașini prin cercetarea empirică a proceselor materiale și fizice. S-au făcut progrese în fizica empirică, într-atît încît Heron din Alexandria, în *Pneu-*

maticele sale, scrise probabil în secolul I e.n., putea descrie nouă mașinării deosebite puse în mișcare de aerul încălzit sau de aburi.

În ce privește așadar aspectele matematice și științifice, procesul de investigare rațională inițiat de primii cosmologi ionieni parcursese un drum foarte lung. Practica hipocratică a auscultării cordului, *Elementele* lui Euclid, descoperirea de către Arhimede a greutății specifice a corpurilor, tratatul cu privire la secțiunile conurilor, elaborat de contemporanul său mai tînăr, Apolonius din Pergam, estimarea, de către Eratostene, a diametrului pămîntului cu o aproximație de cîteva sute de kilometri, calculul precesiunii echinoxurilor realizat de Hiparh, jucăriile puse în mișcare de abur pe care le-a construit Heron — toate aceste realizări, pentru a nu enumera decît pe cele mai strălucite, nu aveau să mai fie egalate în Europa vreme de 1500 de ani.

Deîndată ce ne uităm la date însă, problema blocajului devine evidentă și acută. Hiparh a murit la sfîrșitul secolului al II-lea e.n., și astronomia lui e, în esență, cea fixată de Ptolemeu în *Almagesta*. *Geografia* lui Ptolemeu, care a dobîndit același statut de autoritate, e eronată, cîteodată chiar într-un mod grosolan ; mai întîi fiindcă Ptolemeu respinsese calculele lui Eratostene (mort în 194 î.e.n.), preferîndu-i estimațiile mai tîrzii și cu mult mai puțin exacte ale lui Poseidonios ; în al doilea rînd, fiindcă pozițiile pe care el le dădea, deși redate în termeni foarte precișI de latitudine și longitudine, erau rareori bazate pe calcule astronomice (despre care știa însă că sînt singurul procedeu demn de încredere).

După cel mult 375 î.e.n., medicina antică n-a mai făcut altceva decît să se lupte pentru a se menține la nivelul la care o ridicase școala hipocratică, în așa fel încît Galen din Pergam, ultima mare personalitate a medicinii în antichitate, nu era cu mult deasupra stadiului atins cu 500 de ani înaintea lui, și multe alte scrieri (și practici) rămăseseră cu mult în urmă.

Pe la 250, tehnologia militară atinsese un impas din care nu avea să mai iasă. Instrumentele de asediu și pentru atac și pentru apărare — principala sarcină a inginerilor — se echilibrau atît de eficient încît ambele tabere risipeau pur și simplu resurse uriașe pentru construcția lor.

Rezultă deci că astronomia, fizica teoretică și matematicile au înflorit multă vreme după ce științele aplicate au început să stagneze, și că întreaga știință a ajuns într-un punct mort într-o vreme în care lumea antică mai avea înainte multe veacuri de existență. În anume privințe, acesta e un fenomen destul de familiar în istoria științei, cînd concluzii apriorice și obișnuințe mentale țin în loc progresul pînă ce cuiva îi vine ideea de a le reexamina. Poate că o asemenea explicație pur intelectuală e suficientă pentru a lămuri interesul scăzut al grecilor față de algebră, calculul probabilităților sau legile mișcării terestre. Dar, desigur, ea nu explică regresul — și nu simpla stagnare — sau totalitatea blocajului, în toate domeniile științei. Din punct de vedere practic, unele idei au depășit capacitatea tehnică a societății, ca în prezent, și aceasta explică de ce Heron n-a putut face altceva cu știința lui în ce pri-

veşte proprietăţile mecanice ale aerului, decît nişte jucării ingenioase. Şi iarăşi explicaţia e insuficientă : nimeni n-a încercat să înfrîngă obstacolele tehnice, mai mult încă, nimănui nu i-a venit ideea, cu mult mai simplă, de a transfera principiile atît de bine cunoscute ale navigaţiei cu pînze la alte întrebuinţări, tot atît de esenţiale, prin construirea unei mori de vînt.

Toate acestea reies cu evidenţă din experienţa şcolii aristotelice. Cu toate că influenţa lui Platon e vizibilă în întreaga sa operă, Aristotel a respins teoria platonică a formelor în favoarea unui empirism atotcuprinzător : lumea experienţei e cea care trebuie să fie înţeleasă, şi de aceea de la ea trebuie să pornească totul — toate experimentele, căci Aristotel avea o energie şi o curiozitate intelectuală pe care nimeni nu le-a depăşit vreodată, şi pe care puţini le-au atins. „Cei pe care pasiunea îndelungatelor discuţii i-a lipsit de facultatea observării faptelor, sînt gata oricînd să formuleze dogme pornind de la cîteva observaţii" *(De generatione et corruptione,* 3169 a). Interesul său s-a îndreptat mai cu seamă spre biologie, sau, cel puţin aşa se pare, căci acest subiect ocupă aproape o treime din *corpus*-ul aristotelic, şi cercetările au fost continuate de către Teofrast, care i-a urmat la conducerea *Liceului,* nume sub care începea să fie cunoscută şcoala întemeiată de Aristotel la Atena în 335 sau îndată după acest an. Lui Teofrast i-a urmat Straton, interesat mai degrabă de problemele fizice decît de biologie. La moartea lui Straton (nu mai tîrziu de 268), ştiinţa greacă, aşa cum am mai spus, ajunsese în pragul

erei moderne, mai ales în privința aprecierii crescînde a cercetării experimentale. Dar, cu toate că știința a așteptat vreme de vreo trei veacuri în fața acestui prag — există citate directe din Straton în *Pneumaticele* lui Heron — ea nu a izbutit să-l depășească, și, în fapt, s-a îndepărtat de el cu totul.

Ce lipsea de fapt era un factor intangibil, un fel de spirit baconian care preface, cu regularitate și sistematic, speculația în cercetare experimentală și cercetarea experimentală în aplicație practică. Aristotel și Teofrast aveau cunoștințe vaste cu privire la modul de hrană al animalelor și la creșterea plantelor, dar nici ei, nici cititorii lor nu trăgeau concluziile care ar fi dus la cultivarea selectivă a plantelor și la crescătorii de animale. Preocupările lor se încheiau odată ce înțeleseseră scopul, funcția și cauzele finale ale fenomenelor naturale. Ori, să luăm un altfel de exemplu : Leucip și Democrit au propus încă din a doua jumătate a secolului al V-lea o teorie atomistică a materiei, ulterior adoptată de Epicur, și care și-a găsit expresia scrisă cea mai cunoscută într-un lung poem latin, *Despre natură* [1], a lui Lucretius (secolul I î.e.n.). Discutat veacuri de-a rîndul, atomismul n-a pătruns niciodată în domeniul științei. Spre deosebire de teoria atomistă modernă, speculațiile grecești cu privire la atom nici n-au devenit o încercare de a oferi o mai bună explicație unor observații empirice, nici n-au dus la

[1] Titlul latin al acestui celebru poem filosofic — *De rerum natura* — traduce titlul grec a numeroase tratate filosofice — *Peri physcos* — despre natură (n. tr.).

o investigație științifică înaintată în direcții noi de cercetare.

Dacă aceasta ar fi fost doar o problemă de psihologie individuală, mai devreme sau mai tîrziu s-ar fi produs o ruptură. Dar în spatele acestor fapte se afla ceva cu mult mai profund : știința și filozofia greacă erau „aristocratice", în sensul că s-au dezvoltat în rîndul claselor înstărite, pentru care singurele preocupări practice acceptabile erau războiul și conducerea statului, poezia și oratoria. Atunci cînd Aristotel s-a preocupat de tehnici, tocmai pe acestea (cu excepția războiului) le-a studiat și despre ele a scris, în felul său obișnuit, empiric și sistematic. Dar chiar și ele aparțineau unei clase inferioare de studii, căci o *techne*, convențional tradusă cu cuvîntul „artă" în sensul în care acesta include „meșteșugul" (și ignorînd distincția ulterioară aristotelică între a făuri și a produce) nu poate fi o știință, o *episteme*. O asemenea *techne* e „o calitate rațională îndreptată spre a făuri", și „termenul *sophia* e utilizat în artă pentru a desemna pe aceia care sînt meșterii cei mai iscusiți în arta lor ; spre pildă i se aplică lui Fidias ca sculptor și lui Policlet ca făuritor de statui. În această întrebuințare, așadar, *sophia* înseamnă doar iscusință artistică" (*Etica*, VI, 4—7). Nu se exprimă aici nici un fel de dispreț pentru meșteșugari, făuritori și producători, așa cum fără îndoială se obișnuia în rîndul claselor superioare în genere. Nici Platon nu se manifestă așa, cu toate că în *Republica* lui ideală, clasa conducătoare a filozofilor urma să fie oprită de la exercitarea oricărei arte practice, cu excepția celei de a guverna, și avea

să fie ținută ani de-a rîndul la un regim foarte strict și limitat, compus doar din matematică, muzică (adică principii de armonie) și filozofie. Dialogurile platonice sînt pline de comparații cu meșteșugurile, totdeauna cu un respect autentic, ca și la Aristotel, pentru îndemînarea înnăscută și excelența celor ce le exercită. Însă — și acesta e punctul crucial — exista o ierarhie a valorilor după care meșteșugul e o activitate inferioară, și cel mai bun cîrmaci sau medic e inferior, ca valoare, unui filozof, deoarece, oricît de necesară și utilă i-ar fi arta, ea slujește dobîndirii unor bunuri de rang inferior.

Sub o formă sau alta, astfel de judecăți sînt comune, ba chiar locuri comune, în scrierile grecești, într-o linie neîntreruptă măcar din secolul al V-lea încoace. Cîțiva istorici sînt de părere că nu trebuie să le acordăm prea mare importanță, fiindcă ele reflectă numai opiniile unei părți restrînse a populației, și nu sînt tipice pentru atitudinea de ansamblu a grecilor, care erau în majoritate cultivatori și meșteșugari. Primul defect a acestei argumentări constă în faptul că singură această minoritate a avut importanță în istoria gîndirii grecești, inclusiv a celei științifice. Numai ea a dat naștere intelectualilor care s-au consacrat științei și filozofiei, și efectele sistemului de valori general acceptat au fost să canalizeze eforturile lor departe de preocupările practice (cu excepția politicii), spre abstracțiile matematice și metafizice. Nici măcar cea mai promițătoare dintre excepții, empirismul aristotelic, n-a putut rezista multă vreme, oricît de strălucite i-ar fi fost realizările.

Pe de altă parte, nici nu avem vreo dovadă (și nici vreun temei să ne așteptăm să găsim vreuna) că oamenii din popor ar fi putut oferi vreun contrasistem de valori semnificativ. Produsele meșteșugărești de cea mai bună calitate erau extrem de abundente. Meșteșugari talentați își sporeau neîncetat cunoștințele cu privire la materiale și procedee, pe căi ce n-au lăsat urme scrise. Nu e mai puțin adevărat însă că tehnologia greacă de bază s-a fixat devreme, în epoca arhaică, și în agricultură și în meșteșuguri, și că puține progrese majore s-au mai făcut după această dată. Lista invențiilor grecești e de fapt scurtă. E ca și cînd întreaga societate era lipsită de mentalitatea și motivațiile unui efort sistematic pentru o mai mare eficiență și productivitate. Nici măcar un om atît de practic ca Vitruviu, nu un filozof, ci un inginer constructor și arhitect de meserie, nu pare a-și da seama deloc de posibilitățile de progres tehnic ; și tratatul său *De Architectura*, scris în limba latină, probabil în primii ani ai erei noastre, mai mult sau mai puțin în vremea lui Heron, rezumă cunoștințele tehnice cele mai avansate ale Greciei, așa cum fuseseră ele transmise de-a lungul veacurilor, în cărți și în practică.

Filozofia și politica

Soarta științei grecești n-a fost împărtășită de filozofie. Secole de-a rîndul, spiritul de cercetare a continuat să îndemne oameni de cea mai înaltă calitate să observe, să reflecteze, să dezbată și să caute să înțeleagă universul. Nevoia nu era mai puțin

acută în secolul al II-lea sau al III-lea al erei noastre decît fusese în zilele filozofilor ionieni, și rațiunile căutării unui răspuns în filozofie rămăseseră și ele foarte asemănătoare. Religia greacă era lipsită de dogme și de o teologie sistematică ; ritualurile ei vor fi fost, poate, stimulante din punct de vedere emoțional, dar explicațiile ei rămăseseră cele ale mitului, nesatisfăcătoare din punct de vedere intelectual. Această carență a religiei (și absența, corespunzătoare ei, a unei biserici instituționalizate) au lăsat speculației filozofice o neobișnuită libertate de mișcare : în mod pozitiv pentru că exista un gol ce trebuia umplut, negativ fiindcă nu exista deloc sentimentul că sufletele oamenilor, și nici cei ce se îngrijeau de ele pe pămînt ar fi putut fi amenințate de idei, oricît de izbitoare în îndrăzneală. Ipoteza după care pămîntul se rotește în jurul axei proprii, și se învîrte în jurul soarelui a fost formulată de elevul lui Straton, Aristarh din Samos. Desigur, asta îi plictisea pe zei și-i jignea pe oamenii pioși, dar nimeni n-a protestat. Aristarh n-a fost urmat din cu totul alte pricini : cei mai buni astronomi au adus obiecția, valabilă, că ipoteza geocentrică oferă o explicație mai lesnicioasă a fenomenelor cerești pe care le puteau ei observa.

Alții au avut mai puțin noroc : cîțiva filozofi au fost urmăriți sub invinuirea de impietate ori sacrilegiu, și procesul lui Socrate e primul care ne vine în gînd. De fapt, ne vine în gînd prea ușor și prea des, căci, oricum am înțelege acest caz deloc simplu, rămîne valabil faptul brutal că el a fost cu totul excepțional în îndelunga istorie a filozofiei grecești. Izbucniri de persecuții reale în *polis* erau rare și lo-

calizate, rezultate ale unor condiții speciale într-o cetate sau alta, și deci inapte să se extindă. Și deseori politica era printre cauzele lor subterane. Politica, în sensul cel mai larg al cuvîntului, exercita o presiune continuă asupra filozofiei, intervenea în evoluția ei din cînd în cînd, și întotdeauna contribuia la formularea țelurilor ei, indirect măcar dacă nu direct. De aici și faptul că marele hotar în istoria Greciei — epoca lui Alexandru cel Mare — marchează și sfîrșitul unei perioade din filozofia greacă și începutul alteia. Multe dintre întrebări puteau fi puse la fel de bine sub monarhiile elenistice și sub imperiul roman ; multe dintre răspunsuri aveau, în chip necesar, alte accente și alte direcții.

Triumful filozofiei asupra științei și modul în care epoca de după Alexandru subliniază problemele vieții interioare a omului au constituit amîndouă, într-un sens, triumful final al lui Socrate și Platon. În a doua jumătate a secolului al V-lea se petrecuse, în filozofia greacă, o revoluție într-atîta identificată cu personalitatea unui singur om, Socrate, încît predecesorii lui sînt desemnați, în chip colectiv, ca „presocratici". Ar fi inexact să credem că filozofii epocii anterioare ignoraseră cu totul omul în efortul lor de înțelegere a naturii și cosmosului, tot așa cum n-ar fi corect să trecem cu totul cu vederea contribuția contemporanilor lui Socrate, mult huliții sofiști. Cu toate acestea, Socrate a fost adevăratul catalizator al transformării care a situat omul în centrul investigației filozofice. „Cunoaște-te pe tine însuți", spusese oracolul delfic, și Socrate și-a însușit această maximă, elaborînd-o în cîteva idei fundamentale : că omul e capabil să se cunoască pe

sine printr-o gîndire riguros rațională, prin metoda dialectică a analizei, care confruntă alternativele sau explicațiile ipotetice, una în raport cu cealaltă ; că adevărata cunoaștere nu poate fi, în sens strict, învățată, dar că trebuie să fie aprehendată în și pentru sine. „N-am fost niciodată profesorul nimănui, oricine ar fi el", îl face Platon să declare la proces (*Apologia*, 33 A) că propria cunoaștere a eului uman și naturii sale proprii e, pentru oameni, adevăratul țel al cunoașterii și deci al vieții însăși — „ o viață necercetată nu e vrednică de a fi trăită" (*Apologia*, 38 A) ; că oamenii fac răul doar din neștiință. Ultima ecuație e cunoaștere (înțelepciune) = virtute = fericire.

Orice încercare de a da conținut acestor generalizări eșuează deoarece Socrate a devenit o figură de legendă în chiar generația ulterioară. Dar acel Socrate care contează pînă la urmă nu e omul care a fost dascălul lui Platon, ci acel Socrate — protagonist al dialogurilor platonice. Orice ar fi gîndit Socrate cel real — și avem temeiuri să socotim că a izbutit mai bine să distrugă credințe și argumente ale altora decît să desăvîrșească un sistem propriu — întrebările și formulările celuilalt, ale acelui Socrate creat de Platon, sînt cele care au modelat atît de profund filozofia occidentală.

Acest Socrate socotea că sufletul omului e sediul facultății sale raționale, factorul esențial care deosebește pe om de animal. Dar sufletul conține de asemenea și un element irațional, și marea problemă pentru om e să devină cu adevărat uman, să facă, adică, elementul rațional să-l domine și să-l controleze pe celălalt. Nimic, dealtminteri, nu are

sens în chip izolat. Robinsoni nu există în afara ficțiunii. Înțelepciunea și binele sînt cu adevărat posibile numai într-o relație, între om și om pe de o parte, între om și eternitate pe de alta. De aceea, iubirea, prietenia, pietatea și nemurirea erau printre cele mai importante subiecte ale dialogurilor socratice — și, mai presus de toate, dreptatea. Cercetarea dreptății ducea nemijlocit la analiza și la critica ideilor și a practicilor predominante ale conduitelor politice. Acest pas nu e poate, inevitabil în orice societate, dar era inevitabil în cetatea greacă, cu profunda-i conștiință comunitară. *Polis* era socotită a fi forma supremă de asociere a oamenilor — „omul e prin natura sa o ființă trăind în *polis*“ [1], avea să-l definească mai tîrziu Aristotel — și deci în interiorul acestei *polis* doar se putea ajunge la desăvîrșirea dreptății, dacă se proceda corect.

Pînă în vremea lui Socrate, grecii acumulaseră o îndelungă și complicată experiență politică, și nu trebuiseră să-l aștepte pe acesta pentru a deschide dezbaterea cu privire la meritele și la defectele diferitelor sisteme politice. Democrație sau oligarhie, retribuirea funcțiilor publice sau sistem cenzitar, independență locală sau imperiu — asemenea chestiuni erau mereu dezbătute cu toate că știm prea puțin despre argumente pentru că discuțiile se purtau mai ales oral și nu în scris. Doar scurte pasaje la scriitori ca Solon, Herodot și tragici ne dau cîteva

[1] Celebra expresie aristotelică, *zóon politikon* nu înseamnă „ființă politică“ în sens larg, ci ființă al cărei mediu național e cetatea, *trăind în cetate*, așa cum peștele trăiește în apă, sau leul în deșert (n. tr.).

indicii, alături de legislația în vigoare și de istoria instituțiilor politice. Ce era nou la Socrate nu era nici discuția poltică în sine, nici ideea că politica și dreptatea sînt legate una de cealaltă, ci modul radical și sistematic în care erau examinate toate aspectele, și insistența neobosită în a afirma că politica (și întreaga comportare) trebuie să fie îndrumată de rațiune și judecată conform unor norme etice absolute.

Atitudinea socratică față de politică era radicală în sensul etimologic al cuvîntului : mergea pînă la rădăcină și pornea de la natura omului. Ideea că oamenii se nasc inegali era fundamentală pentru Platon și pentru cei mai mulți dintre filozofii greci care i-au urmat ; inegali nu numai în înțelesul superficial de inegalitate fizică, de avere sau de poziție socială, ci inegali la suflet, moralmente inegali. Puțini sînt cei virtual capabili de o comportare complet rațională, și deci de o judecată morală corectă ; cei mai mulți oameni nu sînt capabili de asta. Deci, conducerea treburilor publice trebuie să fie încredințată doar celor puțini la număr, dar superiori moralmente — în chip ideal — adevăraților filozofi. Și autoritatea lor trebuie să fie totală ca sferă de acțiune și țeluri. Raționea acestei idei își are rădăcinile în metafizica lui Platon, în concepția după care există un bine absolut și un adevăr absolut, care pot fi cunoscute de unii oameni în urma unei educații corecte ; de unde decurge logic, că odată cunoscute, e în interesul tuturor ca aceste idei absolute, și nimic altceva, să fie norma existenței oamenilor.

Această temă, sau mai exact acest grup de teme, revin frecvent la Platon, dar ele au fost pe deplin elaborate în *Republica*. Acesta e dialogul socratic cel mai amplu, fiindcă aici căutarea unei definiții a dreptății l-a implicat pe Platon într-o originală și complicată analiză a componentelor sufletului, de aici, a teoriei educației, a psihologiei poetice și muzicale, a naturii asociațiilor umane în genere și a statului în special, a legilor și legislației, a matematicii și a dialecticii, cu comentarii referitoare la proprietate, la statutul femeilor, la religie și la nemurire ; pe scurt, în majoritatea problemelor recunoscute a fi de competența filozofiei. *Republica* nu e o schiță în prima formă (cu toate că unii savanți au încercat să o transforme într-o ciornă) ; ea e un etalon de măsură, un sistem de norme infailibile către care omul de bine trebuie să năzuie și prin care pot fi verificate combinațiile sociale și politice existente. Există un test fundamental pentru fiecare acțiune ori instituție publică : îi face ea pe oameni să fie mai buni decît înainte sau nu ? În alt dialog, intitulat *Gorgias* (502 E —519 D) Platon insistă asupra faptului că nici măcar marii bărbați atenieni din trecut — Miltiade, Temistocle. Cimon și Pericle — n-au fost adevărați oameni de stat. Ei au fost doar mai iscusiți decît urmașii lor în a răspunde așteptărilor *demos*-ului, prin nave, ziduri și instalații portuare. Dar nu i-au făcut pe cetățenii Atenei să fie mai buni, și numindu-i „oameni de stat" confundăm pe plăcintar cu un doctor [1]. Acest lung pasaj i-a pus în

[1] Adevăratul om politic lecuiește relele, ca medicul, nu oferă lucruri plăcute, dar fără folos, ca plăcintarul (n. tr.).

încurcătură pe platonicienii de mai tîrziu, dar numai fiindcă atacul era îndreptat împotriva lui Miltiade și Pericle, nu împotriva adversarilor la modă, „demagogii". Și totuși Platon era perfect consecvent. Nici o formă existentă de *polis* nu era ideală, dar cele mai îndepărtate de acest ideal erau, fără îndoială, tirania și democrația „extremistă" așa cum era ea practicată la Atena. În cadrul acestei forme de guvernare, suveranitatea aparținea *demos*-ului, care n-o merita, nefiind calificat din punct de vedere moral ; mai mult, cererile și hotărîrile acestuia erau încă și mai rele în absența unui sistem educativ corect. Așadar, conducătorii politici ai Atenei nu aveau altă soluție decît să mijlocească plăcerile *demos*-ului, asemeni plăcintarilor.

Oricît de multe vor fi fost celelalte probleme de care s-a ocupat Platon — și merită să repetăm remarca, hiperbolică, desigur, dar adesea citată, a lui Whitehead : „Tradiția filozofică europeană constă în note pe marginea paginilor lui Platon" — el a fost mereu chinuit de această nevoie de a crea o lume dreaptă. În sfîrșit, pe la optzeci de ani, a imaginat schița unui stat care, deși fără discuție nu încarna idealul din *Republica* — ba chiar în unele aspecte se îndepărta într-un fel uimitor de acesta — poartă de la un capăt la celălalt amprenta de neconfundat a platonismului. Opera, în chip semnificativ, e intitulată *Legile ;* mai lungă decît toate celelalte scrieri ale sale, ea e un cod masiv în care nici un amănunt imaginabil din existența fiecărui cetățean, străin sau un sclav, nu rămîne necodificat. Nu zece porunci, ci zece mii, cu pedepse gradate cu

toată atenția pentru fiecare soi de încălcare. Ce credea, de fapt, Platon că poate realiza cu o astfel de carte nu putem ști ; dar e greu de trecut cu vederea implicația ei fundamentală — anume că, atîta vreme cît filozofii nu guvernează, cea mai bună soluție posibilă e aproximarea unei vieți de virtute prin impunerea ei din exterior, fără a tolera nici o abatere, nici o întrebare, nici o libertate de alegere. Întregul sistem era conceput nu în interesul, sau spre binele unei clase, al unei partide sau al unui individ, ci în numele statului și al tuturor membrilor săi ; și totuși rămîne, în pofida spiritului ei superior, o societate închisă și autoritară.

Nici măcar numărul populației nu era trecut cu vederea. Totalul cetățenilor adulți de sex masculin trebuie să însumeze 5040, o cifră curioasă, reflectînd misticismul numerelor de origine pitagoreică : 5040 e produsul numerelor $1\times2\times3\times4\times5\times6\times7$. Pentru Aristotel, care respingea, în cartea a II-a a *Politicii*, și *Republica* și *Legile*, fără multă vorbă și fără prea multe menajamente, această propunere e un strălucit exemplu al erorii de metodă platonice. Platon, arată el, n-a propus nici un mecanism care să mențină numărul bărbaților exact la acest nivel, și nici nu și-a dat seama de implicațiile lui, între altele în problemele de proprietate. Critica lui nu pune atîta în evidență vreun detaliu care-i scăpase lui Platon, cît faptul că întreaga construcție pornea de la o premisă falsă. Aristotel era de acord cu ideea că politica e esențialmente un aspect al eticii — toți teoreticienii greci credeau asta — dar nega că ea ar fi putut fi redusă la un sistem fix și etern. Propriul

lui tratat despre *Politică*, s-a întemeiat pe o analiză subtilă a instituțiilor politice existente ; materialul brut fusese el însuși adunat în monografii pe care el și discipolii săi le pregăteau cu privire la istoria constituțională a 158 de state (numai cea despre Atena mai supraviețuiește). Analiza e, bineînțeles nu numai descriptivă ; Aristotel clasifică, stabilește tipuri de transformări, recomandă și judecă, dar avînd în vedere mereu și ce era cu putință, și ce era de dorit. Să faci ca un singur grup să fie permanent la conducere, scrie el, înseamnă să inciți la *stasis*. Și cînd Platon proclamă că urmărește fericirea întregului stat, el uită că și sub acest aspect întregul nu e mai mult decît părțile lui ; în *Republica* nici o parte nu ar fi fost cu adevărat fericită.

Mai departe, pentru a întreține 5040 de bărbați, statul din *Legi* ar fi trebuit să fie mare cît Babilonul. Un stat de acest tip (despre care Aristotel pare să nu aibă vreo altă imagine mai precisă decît că era monstruos de mare) nu ar fi o comunitate viabilă. Către sfîrșitul epocii clasice, teoreticienii proclamau neîncetat că singură *polis* e, măcar potențial, forma supremă de asociere a oamenilor. Babilonul, Egiptul, Persia, erau, desigur, state, dar nu „state adevărate", căci le lipseau condițiile elementare necesare unei vieți bune. Oricît s-ar fi deosebit filozofii cu privire la tipul ideal de stat, ei erau uniți în a-l căuta în interiorul limitelor de *polis*.

Aristotel și cetatea clasică au murit aproape deodată. Cînd contemporanul său, Diogene, declara : „Eu sînt un *cosmopolites*" (cetățean al universului), el proclama în fapt că noțiunea de cetățean devenise un

concept lipsit de sens. De aceea, căutarea înțelepciunii și a unei existențe morale s-a concentrat atît de integral asupra conștiinței individuale încît societatea putea fi respinsă, ca fiind un factor secundar și întîmplător. Discipolii cinici ai lui Diogene se proclamau urmași ai lui Socrate, așa cum făceau și stoicii, care aveau să devină cea mai importantă școală filozofică din epoca elenistică. În această lume nouă, logica și fizica lui Aristotel au rămas viabile ; nu însă și politica lui, sau măcar etica, tocmai fiindcă erau concepute ca „arte practice" în cadrul cetății. În chip paradoxal, Platon a fost salvat prin depolitizare. Negarea universului experienței în favoarea formelor eterne, misticismul lui, preocuparea pentru suflet erau deosebit de potrivite unor filozofii care, dată fiind natura statelor și societății elenistice, orientau în chip necesar pe om către sine ; și, mai tîrziu, potrivite unor noi concepții religioase în mijlocul cărora se afla mîntuirea. „Cunoaște-te pe tine însuți" a rămas *motto*-ul acestora, dar cu implicații care l-ar fi uimit pe Socratte ; poate chiar l-ar fi îngrozit.

Atitudini și morală populară

Cînd Socrate a fost chemat la judecată în 399, grefierul tribunalului a deschis procedura dînd citire actului de acuzație. „Această plîngere e depusă sub jurămînt de către Meletos... împotriva lui Socrate... Socrate se face vinovat de a nu crede în zeii în care crede cetatea și de a fi introdus alte divinități noi. El se face de asemenea vinovat de corupe-

rea tineretului. Se propune pedeapsa cu moartea." Procesul s-a judecat într-o singură zi, în fața unui juriu de 501 membri — în conformitate cu procedura normală — și Socrate a fost condamnat cu 281 voturi împotriva a 220.

Multe rămîn neînțelese și paradoxale în acest proces. Religia greacă fiind mai degrabă o religie de ritual decît una de doctrină, era normal ca și sacrilegiul să fie un fapt : profanarea sanctuarelor, jefuirea templelor, participarea ilicită la rituri sau revelarea tainelor în fața unui neinițiat și altele asemenea. Fără ortodoxie nu poate exista erezie, și legi sau persecuții împotriva credințelor cuiva, înainte ca ele să-și fi găsit expresia într-o acțiune ofensivă, au fost rare, pe cît știm, în întreaga antichitate. La Atena, refuzul de a participa la cultele publice și domestice era în mod normal o piedică în obținerea funcției supreme în stat, arhontatul, dar cam atît. Și totuși, la începutul secolului al IV-lea, Socrate a fost condamnat și executat fiindcă „nu crede în zeii în care crede cetatea", cu toate că toate izvoarele sînt de acord în a susține că, în fapt, pietatea lui era ireproșabilă.

Răul începuse măcar cu o generație mai devreme: prima victimă fusese remarcabilul om de știință și cercetător Anaxagoras din Clazomene, care a scăpat de o acuzație de impietate numai fugind la Lampsacos, unde a fost primit cu mare cinste. Data acestor evenimente e nesigură, ca și data decretului Adunării poporului votat la propunerea unui ghicitor profesionist pe nume Diopeite ; acest decret interzicea studiul astronomiei ca fiind un sacrilegiu

(nu cunoaștem dealtminteri nici data la care acest decret a fost dat uitării, fie prin abrogare, fie pur și simplu fiind lăsat în desuetudine). Cu toate că nu există nici o referire la astronomie în acuzația formulată împotriva lui Socrate, Platon își dă osteneala, în *Apologie*, să sublinieze lipsa de interes a lui Socrate pentru astronomie, în contrast cu Anaxagoras. Între cele două procese au mai fost altele. Istoria lor e iremediabil coruptă de scriitorii avizi de scandal; dar, lăsînd la o parte detaliile, e limpede că Atena a luat-o, vreme de treizeci-patruzeci de ani, pe un drum greșit, și că unii intelectuali — probabil foarte puțini — au fost persecutați în acest răstimp pentru convingerile lor, corect sau nu interpretate. Lucrul e cu atît mai remarcabil cu cît fenomenul pare să fi fost strict atenian, așa cum ne sugerează primirea făcută lui Anaxagoras la Lampsacos sau faptul că, pentru o vreme, cîțiva dintre discipolii lui Socrate, poate și Platon însuși, s-au refugiat la Megara după condamnarea maestrului lor. Nu știm dacă aveau sau nu vreun motiv să se teamă; oricum, repede atmosfera s-a schimbat brusc și radical. Nu mai tîrziu de anul 385, Platon și-a întemeiat la Atena școala filozofică, Academia; alții l-au urmat, și cetatea a devenit curînd principalul centru filozofic al Greciei. Veneau de pretutindeni oameni să predea și să învețe acolo; mai tîrziu, alături de greci și romani, Academia pare să-și fi continuat neîntrerupt existența de corporație pînă la dizolvarea ei în 529 e.n., cînd împăratul creștin Iustinian a închis toate instituțiile păgîne de învățămînt.

Fără îndoială, existau nuanțe politice. Doi dintre cei 30 de tirani erau înrudiți cu Platon, Critias și Carmide ; acesta din urmă era cunoscut ca făcînd parte din cercul socratic — Xenofon ne relatează amănunțit cît l-a îndemnat de stăruitor Socrate să îmbrățișeze cariera politică. Mulți atenieni au tras concluzia că învățătura lui Socrate a favorizat apariția acestui atît de sîngeros capitol în istoria democrației ateniene. Dar ce să mai spunem atunci despre Anaxagoras, ale cărui păreri politice nu ne sînt cunoscute, dar care era prieten cu Pericle ? Sau despre sofistul Protagora, dacă tradiția care-l include printre victimele timpurii ale acuzațiilor de impietate e exactă, și care pare să fi avut inclinații democrate ? Ca să nu-l mai punem la socoteală pe Platon însuși, care a predat și a scris în deplină libertate vreme de mai bine de patruzecei de ani, cu o violentă antipatie față de întregul mod de viață atenian, antipatie care nu era pentru nimeni o taină ; și care nu s-a sfiit să-i introducă și pe Critias și pe Carmide în mai multe dialoguri, și în termeni dintre cei mai prietenești ?

Explicația politică simplă e fără legătură cu restul comportamentului atenian în acest domeniu. Maladia era mai complexă ; chiar în vremurile cele mai bune, viața era grea ; oamenii erau împresurați de forțe dușmănoase, umane și supranaturale. Pînă și zeii olimpieni, izvor al multor binefaceri, puteau pedepsi dacă erau jigniți ; mai erau apoi duhurile subpămîntene pe care nici măcar zeii nu le puteau stăpîni cu totul, aducătoare de nenorociri pe care, cu vorbele lui Isocrate (către Filip, 117), „nu le cinstim nici în rugi, nici în jertfe, ci încercăm să le

îndepărtăm doar". Totul părea a se uni împotriva Atenei în ultimele decenii ale veacului al V-lea. Războiul peloponesiac curmase multe vieți și le ruinase pe ale tuturor celorlalți pentru mulți ani ; el lăsase Atena slăbită, îi smulsese imperiul, puterea și gloria, oprimată de cei 30 de tirani și de garnizoana spartană. Mulți alți atenieni — poate chiar o treime a populației — muriseră în cele două epidemii izbucnite între anii 430—426. Medicii aveau pentru asta explicații raționale, dar nici un leac ; ce folos aduceau atunci explicațiile ? De ce să-i crezi, mai degrabă decît pe prooroci, pe ghicitori, pe vrăjitori, care oricum puteau comunica cu forțele sumbre ale tărîmului celălalt și, cine știe ? puteau aduce sănătate și noroc ?

Asta nu era tot. Ceva nou începuse să se facă simțit în viața intelectuală a cetății, cu cîțiva ani în urmă : întîi, oameni ca Anaxagoras, care veneau cu fizica și metafizica lor, înlăturînd mituri fără vîrstă; apoi sofiștii, și cu ei împreună Socrate, punînd la îndoială modalitățile tradiționale de comportare, și pînă și legile și instituțiile politice, despre care spuneau că n-ar fi nimic altceva decît convenții arbitrare, uneori chiar convenții proaste. În vremurile de odinioară, înțelepți ca Solon fuseseră veneraţi fiindcă, în spusele și în purtarea lor, exprimau nădejdi și idealuri larg împărtășite de comunitate. Noii înțelepți păreau că fac tocmai dimpotrivă, încercînd să doboare credințe și valori unanim acceptate, mai cu seamă în religie și moravuri. Elevii și discipolii lor erau, pe deasupra, tineri avuți, membri ai cluburilor de banchete care fuseseră totdeauna pline de dispreț față de democrație, sau măcar față de

demos, şi care profitaseră de prilej în ultimii ani ai războiului pentru a se transforma în centre de conspiraţie pregătind contrarevoluţia oligarhică, nedînd îndărăt de la nici o tactică — mită, propagandă mincinoasă, teroare şi asasinat, provocări profanatoare — pentru a-şi atinge ţelurile. Atena s-a pomenit prizonieră a unei *stasis* extreme după o lungă perioadă de imunitate, şi multora li se părea că filozofia, impietatea şi oligarhia se aflau într-o strînsă colaborare.

Elementele erau deci pregătite pentru o acută panică populară, dar, oricît de aproape vor fi ajuns atenienii de o asemenea situaţie, ea n-a izbucnit niciodată cu adevărat ; şi nici nu s-a stîrnit vreo vînătoare de vrăjitoare pe scară mare. Au existat izbucniri de furie iraţionale împotriva unor indivizi (nu împotriva unor clase), de obicei ca răspuns la o provocare imediată, cum ar fi mutilarea Hermelor[1] sacre în întreaga cetate, într-o noapte, cu puţină vreme înaintea pornirii expediţiei în Sicilia, în 415.) Alţii au căzut victimă unor ranchiune personale bine utilizate. Xenofon susţine, poate că pe bună dreptate, că Socrate a fost acuzat numai din pricina dorinţei lui Anytos, unul dintre acuzatori, de a răzbuna o jignire personală. Practicile magice şi superstiţiile primitive înfloreau. Şi totuşi, în ansamblu, nici morala, nici simţul răspunderii civice, nici stabilitatea politică n-au fost deteriorate.

[1] *Hermele* erau nişte blocuri de piatră, mai mult sau mai puţin fasonate pentru a semăna cu un chip bărbătesc, care erau dedicate, la răscruci, zeului Hermes, protector al drumeţilor (n. tr.).

Atena s-a refăcut repede după înfrîngere și după lovitura de stat, și odată cu dispariția situației complicate din timpul războiului, amenințările la adresa liberei exercitări a filozofiei și a cercetării științifice au dispărut și ele.

Asemenea probleme n-ar fi putut nici măcar să apară la Sparta sau în cetățile rurale înapoiate, pur și simplu fiindcă acestea erau cu totul opace la filozofie sau la școli filozofice. Sub dominația tiranilor, situația variase din an în an, aproape din zi în zi, după capriciile tiranului. Cele petrecute la Atena, la sfîrșitul secolului al V-lea, nu s-au mai repetat în altă parte, fiindcă singură Atena oferea combinația necesară de condiții : suveranitatea populară, un grup numeros și activ de gînditori viguroși și originali și experiențele unice pe care războiul le adusese cu sine. Condițiile înseși, pe scurt, care atrăgeau cele mai strălucite minți la Atena puteau — și au și putut-o face cîtăva vreme — să le pună într-o situație deosebit de precară. Atena a fost cumplit pedepsită : cea mai largă societate democratică a Greciei a cîștigat cea mai mare faimă fiindcă l-a executat pe Socrate și l-a crescut pe Platon, cel mai energic și mai radical moralist antidemocratic pe care l-a cunoscut vreodată istoria.

E necesar un imens efort pentru a cîntări lucrurile cu o judecată dreaptă, după atîtea secole ; e poate chiar cu neputință. Cîtă influență aveau într-adevăr fizicienii și sofiștii, Socrate, Platon și Aristotel ? Cît de adînc pătrunsese iluminismul acesta (cum a fost numită această nouă mișcare intelectuală, după modelul veacului al XVIII-lea) ? E ușor de demonstrat că orice răspuns care se mărginește să sub-

linieze granița între „cei puțini" și „cei mulți", între cei educați și cei inculți, e o simplificare excesivă. Una din consecințele epidemiei de ciumă a fost introducerea, la Atena, a cultului lui Asclepios, tămăduitorul magic, al cărui sanctuar principal de la Epidaur avea să devină un centru de pelerinaj comparat cu cel de la Lourdes. Unul dintre șerpii sacri ai zeului a fost adus de o procesiune solemnă de la Epidaur. Pînă să se poată construi un templu, șarpele a fost adăpostit de către dramaturgul Sofocle, care i-a ridicat un altar în numele asociației private care promova noul cult, curînd după aceea preluat de stat ca parte integrantă a cultului civic. Ultimele cuvinte ale lui Socrate, după spusele lui Platon *(Faidon,* 118) au fost acestea : „Îi datorez un coeoș lui Asclepios, Criton. Să-l plătești fără greș".

N-am vrea să sugerăm că nu exista nici o deosebire între Socrate și acel soi de oameni care invocau forțele răului într-un blestem îndreptat împotriva unui dușman personal, gravau blestemul pe o plăcuță de aramă și o îngropau sub pămînt, de preferință într-un mormînt. Deosebirea se situa totuși în interiorul unor limite bine definite. Aproape nici unul dintre greci, fie el filozof sau analfabet, n-a părăsit credința că zeii și duhurile intervin în viețile oamenilor, în bine și în rău, că se răzbună cînd sînt jigniți, și că-și fac cunoscute — prin oracole și felurite alte mijloace — dorințele și intențiile. Xenofan și Democrit, filozoful atomist, au fost poate niște excepții, probabil Tucidide și Critias de asemenea, fără îndoială Epicur (al cărui nume a ajuns, în ebraică, să însemne ateu) ; dar în această privință ei se aflau în afara liniei dominante a gîndirii

grecești, fără vreo influență reală nici măcar în cercurile intelectuale cele mai avansate. Problema care îi preocupa pe filozofi, din toate școlile și de toate tendințele, era cum să facă omul să se împace cît mai bine cu condițiile invariabile care-i înlănțuiau viața, nu numai cu supranaturalul, ci și cu existența în comunitate (omul fiind prin natura sa o ființă gregară) și cu asprele condiții materiale (în absența oricărei concepții a progresului tehnologic continuu); cum să trăiască fericiți; cum să determine valorile și normele corecte, și cum să le pună în practică. Accentul se punea aproape exclusiv pe viața prezentă. Pînă și Platon, oricît va fi fost de influențat de doctrina pitagoreică și poate și de mișcarea religioasă cunoscută sub numele de orfism, oricît de obsedat va fi fost de problemele sufletului, era esențialmente pămîntean în etica practică pe care-o profesa.

Oricît de contradictorii vor fi fost răspunsurile, ele aveau în comun un miez de raționalism, respingînd orice acceptare automată a regulilor și explicațiilor mitice sau convenționale; ideea persistentă că toate instituțiile și principiile de comportare trebuie să se justifice în raport cu principiile și normele generale, „firești", și că omul e capabil, dacă acceptă acest efort să înțeleagă modalitățile corecte de comportare. Acest spirit justifică termenul de iluminism; el a stimulat îndelungata explozie de cercetare susținută care a fost o componentă majoră a „miracolului grec". Spiritul acesta nu s-a manifestat doar prin activitatea filozofilor mai mult sau mai puțin profesioniști. Amprenta lui e cît se poate de evi-

dentă în dezvoltarea istoriografiei, de pildă. Chipul în care Hecateu respinge „poveștile istorisite de greci" ca fiind „ridicole" e primul indiciu. La Herodot, această influență își dobîndește întreaga vigoare, așa cum se vede din eforturile lui constante de a raționaliza (sau istoriciza) mitul ; din lungile digresiuni, cum e discuția între Solon și Cresus despre fericire sau cea pe care o pune în scenă, la curtea persană, privind moravurile și valorile grecești și cele barbare, în care grecii nu au întotdeauna superioritatea. Tucidide, în sfîrșit, filozoful care și-a ratat vocația, istoricul atît de familiarizat cu gîndirea medicală curentă încît poate rivaliza cu tratatele hipocratice în spirit și chiar în terminologie tehnică, atunci cînd descrie epidemia la Atena ; care a prefăcut negocierile între solia atenienilor și locuitorii insulei Melos într-un dialog filozofic despre putere și dreptate ; care nu a renunțat niciodată în încercarea de a-și croi drum de la particular și concret la universal.

Într-un alt mod, influența e la fel de vizibilă și în ce-i privește pe tragici. Fără îndoială, spirite serioase erau capabile să reflecteze la zei, la dreptate și la rău chiar și fără a fi îndemnați de filozofi ; și nu putem *dovedi* că Eschil auzise, de, să spunem, Xenofan sau Anaxagoras, și cu atît mai puțin că le studiase doctrina ; tot așa cum nu putem dovedi că Sofocle și Herodot, despre care știm că au fost buni prieteni, au discutat vreodată despre sensul miturilor sau despre dreptatea politică. Dar în privința lui Euripide, măcar, ne aflăm pe un teren ferm. Ultimele cuvinte ale Medeei în marele monolog rostit

înainte de a-și ucide copiii (versurile 1078—80) sună astfel : „Știu ce crimă sînt pe cale să comit ; dar *thymos* e mai puternic decît hotărîrea mea, *thymos*, rădăcina celor mai cumplite crime făptuite de om“ (unde *thymos* este eul său irațional). Aceasta e replica lui Euripide la tezele lui Socrate, respingerea deliberată a doctrinei socratice conform căreia răul nu izvorește decît din ignoranță.

Se prea poate ca Euripide să nu fi fost un gînditor sistematic, dar el revine constant la acest tip de probleme, și una din dramele sale, *Baccantele*, jucată în 405, îndată după moartea poetului, înregistrează triumful total al părerii că există forțe dincolo de înțelegerea sau de controlul oamenilor, cărora aceștia trebuie să li se supună sau să piară.

Doar astfel mediate, ideile și doctrinele filozofice puteau pătrunde într-un public mai vast. Nici un alt mijloc de comunicație nu exista. Cît de mult străbătea pînă la public și cu ce efect, e cu neputință de spus. Fără îndoială, unii oameni plecau de la teatrul lui Dionisos spunîndu-le, grav, prietenilor — în oricare va fi fost echivalentul idiomatic contemporan al acestei idei : „Te face să cazi pe gînduri“. Fără îndoială, iarăși, exista destulă furie oarbă în afară, împotriva acestei mode de curînd născocite care se juca cu credințe respectate de strămoși. Oricare îi vor fi fost motivele, Aristofan îi amestecă pe fizicieni, sofiști și Socrate laolaltă, și adaugă propriile sale invenții comice, într-un spirit ironizat mai tîrziu de Platon în dialogul *Menon* ; în această capodoperă de ironie, Socrate ajunge să-i apere pe sofiști împotriva tradiționalismului stupid și a igno-

ranței totale a lui Anitos. Nici o cetate, spune acesta din urmă, n-ar trebui să tolereze astfel de oameni. În sfîrșit, o anume parte a populației trebuie să fi fost, cu siguranță, ignorantă cu privire la doctrine, și indiferentă.

După Euripide și Aristofan, teatrul a trecut într-un registru cu totul minor. După Tucidide, au mai existat cîțiva sîrguincioși colecționari de fapte istorice, dar linia inaugurată de Hecateu a ajuns într-un punct mort. În conduita oamenilor, cercetarea rațională pare să fi condus spre pesimism, îndoială și cinism, și nu spre soluții raționale și eficiente. Universul era altceva : matematicienii, astronomii și metafizicienii mai aveau încă înainte un viitor îndelungat și fecund. Dar în ceea ce-l privește pe om însuși, în pofida lui Platon, în pofida lui Aristotel, curentul dominant a devenit o evaziune, fie în indulgența față de propria persoană, fie într-o concentrare mioapă asupra detaliilor mărunte ale vieții cotidiene sau ale celei interioare, în contemplație, indiferență în egală măsură față de binele și de răul din lumea exterioară.

Epicur, care și-a întemeiat școala în 306, și-a asumat misiunea de a înlătura teama de moarte. Oricît de meritorie ar fi fost această activitate, ea nu-l putea învăța pe om cum să trăiască ; mai mult încă, ea putea fi interpretată ca implicînd ideea că nu există o altă cale cu excepția celei pur negativiste pentru a te pregăti de o moarte împăcată.

Fuga de realitate e o recunoaștere a realității. Grecii plăteau acum prețul pentru că mizaseră totul pe comunitate — *polis ;* nu numai organizarea politică,

ci întreaga lor existență, satisfacțiile și îngrădirile lor emoționale și spirituale, valorile lor. În clipa în care această *polis* s-a dovedit a nu fi viabilă, cînd n-a putut să-și mai întrețină o bună parte din membri nici măcar la un nivel minim de viață, cînd *stasis* și hărțuiala continuă au devenit condiții normale ale existenței cotidiene, îndemnurile de regenerare morală erau fie inutile, fie jignitoare. Soluția pentru care a optat Isocrate — un război de cucerire urmat de migrație — părea cu mult mai înțeleaptă. Ruptura nu s-a produs dintr-o dată, și nici pretutindeni în același ritm. Ultimele zile ale independenței Atenei au demonstrat încă o dată cîtă vitalitate avusese structura de *polis*. Dar, pînă la sfîrșit, nici un sistem de reforme interne în interiorul acestei *polis*, fie ea ateniană, spartană sau oricare alta, nu mai putea salva acest mod de viață. Așa cum avea să devină tot mai evident, deși nu neapărat inteligibil, ideile despre societate și morală au suferit transformările corespunzătoare. Empirismul aristotelic în politică, năzuința spre posibil mai degrabă decît spre ideal, a fost ultima încercare desperată de a zăgăzui acest val. A fost un eșec sub toate aspectele ; poate doar o strălucită autopsie.

E deci potrivit să ne întrebăm cum arătau toate în afara lumii cărților, într-o societate în care cărțile jucau un rol foarte puțin însemnat și parțial ? Scriitorii greci ne fac să exagerăm preocuparea pentru politică, tendință către care sîntem oricum înclinați din pricina obișnuințelor istoriografice moderne, mai cu seamă ale secolului trecut. E probabil adevărat că politica implica și preocupa mai mulți oa-

meni un timp mai îndelungat în Grecia decît în epoci istorice mai tîrzii. Cu toate acestea, faptul se petrece numai la Atena și în alte cetăți hotărît democratice, și chiar acolo e vorba de o fracțiune restrînsă a cetățenilor (ei înșiși o minoritate a locuitorilor). Oricîte am ști despre munca și distracțiile grecilor, despre familie și stat, mărturiile directe se referă, în mare măsură, numai la aspectele exterioare, fără o perspectivă clară a echilibrului între diferite tipuri de activitate și fără indicații vizibile cu privire la raportul lor cu religia, cu politica sau cu sărăcia. Secolul al IV-lea, de exemplu, pare să fi fost marcat de o creștere a cultelor de misterii și orgiastice, a practicilor magice și, către sfîrșit, de ridicarea zeiței Tyche, Norocul sau Fortuna, de la rangul de spirit feminin secundar la rangul de divinitate preferată în invocațiile private (nu publice). Dar trebuie să spunem „se pare", fiindcă nu avem nici o dovadă documentară, ca să nu mai vorbim de statistici, a unei creșteri cantitative semnificative (Tyche constituie o excepție); și putem să deducem de aici că acest curent a însemnat replica populară — substitutul unei reacții filozofice — la pierderea forței ocrotitoare a cetății și deci a divinităților ei ocrotitoare tradiționale.

Întregul subiect al eticii patriculare e presărat cu asemenea dificultăți. Rolul de pivot jucat de familie nu poate fi pus la îndoială. Familia reprezenta instituția primară prin care cea mai mare parte a vieții era organizată și care asigura continuitatea: în administrarea și transmiterea proprietății, în furnizarea de cetățeni la fiecare nouă generație (de aici

interesul extrem al statului în chestiunea legitimității), în raporturile cotidiene cu divinitatea, în transmiterea și însușirea codului moral. Și totuși familia nu ocupă prea mult loc în cele mai multe scrieri grecești, iar latura ei afectivă și psihologică lipsește aproape cu desăvîrșire.

Doi factori, nu fără legătură, operează în acest sens. Primul e caracterul de clasă. Cînd, în *Republica*, Platon propune ca familia să fie desființată în rîndul filozofilor-conducători fiindcă ar fi un impediment în acțiunea lor de agenți perfect morali, sau cînd Aristotel demonstrează, în cartea a VIII-a a *Eticii*, că prietenia nu e posibilă decît între ființe egale, așa încît raportul între bărbat și femeie nu poate fi decît de ordin inferior, fiecare din ei traduce în termeni proprii tipurile de comportament reale în grupul social din care provin amîndoi. În clasele superioare, nimeni nu *trăia* în sînul familiei — în sensul de a-și găsi acolo tovarăși. Pentru așa ceva, fiecare se adresa altor bărbați și femei, de obicei și unora și altora, și această companie era în același timp fizică și spirituală. Întreaga situație e perfect rezumată de vocabular. *Hetairos* e un vechi cuvînt grecesc însemnînd inițial „tovarăș de arme", un termen de aristocrație militară. El apare la Atena în secolul al V-lea sub forma de *hetaireia*, cluburi de petrecere aristocratice, formate probabil din membri ai aceleiași clase de vîrstă ; dar și în *hetaira*, „curtezană" (care nu trebuie confundată cu o *pornè*, o prostituată de rînd). Pederastia era o trăsătură a elitelor militare, ca la Sparta și la Teba, sau a altor comunități arstocratice (și deci și a elitei intelec-

tuale). Homosexualitatea, orientarea impulsurilor sexuale exclusiv către reprezentanții aceluiași sex, era un cu totul alt lucru, de obicei supus disprețului și glumelor răutăcioase. Modelul normal era bisexualitatea, astfel încît coexistau două instituții complementare, familia îngrijindu-se de ceea ce am putea numai latura materială, pederastia (și curtezanele) de cea afectivă și, pînă la un punct, intelectuală din viața intimă a unui bărbat.

În ce privește clasele medii și inferioare, informațiile sînt sărace și confuze, poate însă ar fi corect să considerăm că, deși întreaga societate accepta bisexualitatea, în mod instituțional familia tindea să monopolizeze întregul domeniu. Aceasta înseamnă, mai departe, că, pe măsură ce societatea unei cetăți ca Atena devenea tot mai dominată de „clasele de mijloc" — vorbind în termeni de psihologie socială și nu în înțelesul modern, cu implicațiile lui economice — într-o lume ca cea a lui Menandru, cu alte cuvinte, pederastia instituționalizată, cu rădăcini în mentalitatea aristocrației arhaice, pierdea tot mai mult teren. Un factor evident care duce în această direcție e sărăcia, care lăsa bărbaților prea puțin răgaz și bani de cheltuială, dînd în același timp soțiilor lor, a căror muncă la cîmp sau în atelier era indispensabilă, un statut de relativă egalitate. Într-un singur sens, totuși, relația inegală nu s-a schimbat niciodată : și legal și în practică existau două criterii de morală sexuală. Aceasta se poate observa în termenii cei mai simpli în definiția îngustă, unilaterală, a adulterului, care n-a însemnat niciodată altceva decît un raport sexual între o femeie căsă-

torită și un bărbat, altul decît soțul ei legitim. Partea lezată, nici nu e nevoie să mai adăugăm, era soțul, tot așa cum un viol sau o seducere lezau pe tată sau pe tutore, și nu pe femeie. Considerente de statut, de proprietate, de afecțiune sau iubire nu epuizează problema. Sexul și fecunditatea erau și ele un mister : pînă la urmă, istoria lui Oedip n-a fost născocită de Sigmund Freud. Lectura marilor autori clasici ne spune totuși destul de puțin despre latura magică a sexualității, și aceasta — tendința rațională și raționalizatoare — e a doua sursă majoră de deformări. Trebuie să ne adresăm acelor scriitori, în mare parte tîrzii, care au fost interesați de strîngerea detaliilor de mituri și rituri, precum și rămășițelor de reguli rituale — și atunci se poate aduna o colecție remarcabilă de credințe și practici legînd religia și sexualitatea : practici de travestire și fetișism, virginități sacre, tabù-uri sexuale impuse preoților și preoteselor, rituri priapice. Psihologia acestei zone de comportament nu e, desigur, acea recunoaștere simplă, deschisă și copilăroasă a unei funcții naturale, prea adesea dedusă din obscenitățile facile ale lui Aristofan ori din erotismul unor opere de artă ; e mai degrabă ceva cu totul ambiguu, puternic și primejdios deopotrivă, o forță care vine de dincolo de om și care, corect mînuită, poate fi utilizată de acesta pentru a controla forțele naturale și cele ale lumii infernale, pentru a îndepărta răul sau a asigura recolta. Aceste credințe nu erau nicidecum limitate la cei lipsiți de educație sau „superstițioși". Mutilarea hermelor de la Atena, în 415, a constat în ciun-

tirea *phallus*-urilor acestor statui — și hermele nu erau nicidecum specifice mahalalelor ateniene.

Concluzia care se impune e îndeajuns de evidentă: Euripide, și nu Socrate — acel Euripide din *Bacante* — este cel care a surprins adevărata psihologie și ierarhie de valori a contemporanilor lui. Ei nu aveau de ales între rațiune și pasiune, între Apolo și Dionisos, între eterna perfecțiune și tranzitoriul corupt, ci trebuiau să trăiască cu amîndouă, cu întreaga ambiguitate și incertitudine rezultînd din ele. Și „ei" înseamnă aproape toți grecii, chiar dacă balanța înclina dintr-o parte în alta în unghiuri variate. Distincțiile de clasă și educație erau importante, dar nu e cu putință în cazul grecilor, așa cum nu e nici în cazul altor popoare, să fi existat două (sau mai multe) sisteme total deosebite de valori, să fi existat o minoritate civilizată trăind o viață de rațiune și o majoritate superstițioasă și barbară. Intervalul între extreme era enorm, și atracția neîntreruptă exercitată de greci se întemeiază în mare măsură pe efortul lor de a se elibera de magie și întuneric. Dar zonele de interferență erau și ele foarte largi, și, în condițiile vieții și destinului oamenilor de atunci, decisive poate.

N-am putea găsi un exemplu mai elocvent decît atitudinea față de sclavie. Aceasta era o instituție universală a Greciei, o instituție care influența toate aspectele vieții lor fără excepție. Ea se întemeia pe premise cu totul fundamentale : ideea inegalității oamenilor, limitele autorității și înjosirii, dreptul și lipsa de drepturi. Printr-o întîmplare ni s-a păstrat o bună parte a socotelilor din ultima fază a construc-

ției Erehteion-ului, pe Acropole, în anii 409—404. Statutul social al celor 86 de lucrători ne e cunoscut: 20 de sclavi, 24 de cetățeni, 42 de meteci. Era stadiul în care se efectuau lucrări din cele mai delicate de sculptură în piatră, lucrări în lemn și pictură decorativă, și sclavii își executau și ei partea (nici unul dintre ei nu era lucrător necalificat). În majoritatea cazurilor, proprietarul lor lucra alături de ei. Care era, așadar, psihologia unui Falacros, cetățean atenian, în vreme ce el și cei trei sclavi ai săi, toți zidari, erau angajați de stat pentru aceste lucrări, și în această calitate erau egali în fața statului, dar numai în această calitate ? Sau care era psihologia oamenilor liberi din Corcira, la izbucnirea războiului civil din 427, cînd ambele tabere au cerut sclavilor ajutorul armat în luptă ? Și care era psihologia sclavului ?

E îndoielnic că s-ar putea da vreun răspuns satisfăcător. Transferul mecanic a ceea ce se cunoaște din experiența modernă — ceea ce înseamnă mai ales din statele sudiste ale S.U.A. — ar aduce cu sine erori multiple dintr-o seamă de motive, cele mai importante dintre ele fiind, probabil, absența unei distincții de culoare în antichitate și frecvența eliberărilor. Aceasta din urmă era în același timp un stimulent, speranța unui viitor, pentru sclav, și punea fiecăruia, spre rezolvare, problema contradicțiilor între o populație liberă și alta mereu mai numeroasă, de foști sclavi. E tot atît de îndoielnic că cea mai mare parte a grecilor s-au gîndit măcar vreodată la această chestiune. Filozofii însă nu o puteau evita,

și încercarea lor de a ajunge la o soluție e poate cel mai grav dintre eșecurile lor.

Dacă sclavia s-ar putea cumva justifica în vreun fel, aceasta nu s-ar putea face decît pe temeiurile stabilite de Aristotel în prima carte a *Politicii*. Mulți, argumentează el, sînt sclavi prin natură ; e deci natural, și chiar în interesul lor, să fie stăpîniți de oameni care să poată formula, în locul lor, judecăți morale. El a mers mai departe, încadrînd pe toți barbarii în categoria sclavilor prin natură. Și această generalizare a distrus întreaga teorie (așa cum Aristotel însuși pare de fapt să fi înțeles), căci era contrară unei experiențe ușor observabile. Unii filozofi contestaseră încă mai înainte teoria sclaviei naturale, și după Aristotel ea a avut puțini apărători. Dar ce o putea înlocui ? Nu existau decît două biete alternative. Fie să se considere că sclavia, deși contrară firii, e un statut convențional universal recunoscut și justificat pe această bază ; fie să se socotească că statutul social și legal al omului — sclavia sau libertatea — e lipsit de importanță, din moment ce numai starea sufletului contează. Nimeni, în antichitate, nu a propus o a treia ipoteză — anume că sclavia trebuie să fie abolită fiindcă e imorală.

CAPITOLUL 7

ARTELE PLASTICE

Complicata interacțiune a autonomiei locale și a panelenismului a atins punctul ei culminant în artele plastice. Pe de o parte, fiecare *polis* avea aceleași necesități ca oricare alta ; nu exista o metropolă sau un oraș-catedrală, așa încît deosebirea între Teba, de exemplu, și un centru atît de mic cum era Cheroneea, orașul de baștină al beoțianului Plutarh, era numai de proporții. Pe de altă parte, în pofida numeroaselor variații locale, exista o remarcabilă uniformitate de gust și de cerințe, care se schimbau mai degrabă în timp decît în spațiu. Lucrul e evident în felurite chipuri : în rapida difuziune a templului doric în întreaga Grecie continentală și vestică ; în ușurința cu care se mutau dintr-un loc în altul principalii arhitecți și sculptori ; sau, în domeniul privat, în poziția predominantă pe care și-a păstrat-o, vreme de două veacuri și mai bine, ceramica ateniană de lux, decorată cu figuri, în întreaga lume greacă. Astfel de fenomene nu trebuie exagerate, dar rămîne faptul că un grec din epoca clasică se găsea într-un decor relativ familiar, sub acest aspect, oriunde ar fi călătorit.

Această universalitate reflecta, şi fusese încurajată de legătura extrem de strînsă între artă şi comunitate. Grecia clasică era o lume lipsită de palate, şi, în ansamblu, şi de case particulare luxoase. La Delos, arheologii au descoperit case elegante, bogat decorate, cu două etaje, construite pentru negustorii italici care s-au stabilit aici în secolele II şi I î.e.n., după ce Roma cucerise Mediterana orientală şi transformase insula într-un centru de comerţ maritim. Insula fusese multă vreme un sanctuar panelenic, înţesat de temple şi sanctuare, dar abia odată cu instalarea romanilor s-au construit aici locuinţe particulare de o strălucire incomparabilă. Arhitectura greacă, şi chiar sculptura şi pictura, erau arte publice în sensul strict al cuvîntului. Dintre clădirile publice, templul şi, ulterior (şi în mai mică măsură) teatrul, ambele legate direct şi nemijlocit, de cult, le depăşeau pe toate celelalte. Existau pretutindeni altare — la porţi, în *agora*, pe străzi, dar nici pieţele publice, nici Pnyxul la Atena, nici localul Sfatului nu erau, la drept vorbind, edificii de cult, şi nici unul dintre ele n-a avut, nici din punct de vedere estetic nici altfel, aceeaşi clasă ca Partenonul sau Erehteionul. Aceasta nu înseamnă să denigrăm clădirile seculare publice, pe care grecii le executau deosebit de îngrijit, aşa cum făceau şi în cazul unor obiecte atît de mici ca monedele ; dar ei continuau să aibă o scară de valori care înalţa templul deasupra oricărei alte clădiri, tot aşa cum înalţa marile statui ale Atenei sau ale lui Zeus deasupra oricăror alte sculpturi.

Statul era de aceea aproape singurul protector al artelor monumentale. Dată fiind natura cetății clasice, aceasta nu însemna nici conducători individuali (cu excepția Occidentului, unde tiranii au rămas importanți) nici comisii de profesioniști ai artelor frumoase, ci doar comunitatea acționînd prin intermediul instrumentelor sale uzuale, Adunare, Sfat și magistrați. Aceiași oameni care strîngeau impozitele și aprobau tratatele de pace, comanditau, supravegheau și plăteau lucrările publice. Arta era amestecată în viața cotidiană, nu lăsată pentru răgazul ocazional sau pentru bucuria personală a colecționarilor bogați și a esteților. Arta se găsea în temple, în teatre, în portice și cimitire, nu în muzee. Existau și acasă monede frumoase și frumoase vase de păstrat apa, cupe, mici vase de parfum, oglinzi și bijuterii, păpuși de lut ars pentru copii — mai degrabă decît „obiecte de artă". Nu existau portrete de familie și busturi — dar la moarte, un bărbat (sau chiar și soția sau copilul lui) puteau căpăta o piatră de mormînt sculptată în marmură : nici o excepție nu a întărit vreodată mai complet regula.

Desigur, mulți nu-și puteau permite să cumpere ceramică fină pictată și trebuiau să se mulțumească cu vase simple și ieftine, tot așa cum mulți erau îngropați sub pietre brute, rudimentar cioplite, ori sub stele funerare de calitate inferioară, produse în serie. Și comunitățile erau influențate de problemele financiare : numărul și mărimea templelor și teatrelor depindeau în mod evident de veniturile lor, și uneori și de calitatea acestora. Lăsînd la o parte finanțele, nu orice templu și statuie erau automat

opere de mare artă, cum nu era nici orice piesă de teatru sau odă corală, orice vas sau stelă funerară. Existau chiar zone întregi de persistență a unor obiecte fără gust, cum ar fi ceramica din Italia de sud imitată direct după cea ateniană. Și totuși, oricît de riscantă și subiectivă ar fi o asemenea afirmație, rămînem cu impresia fermă că în toate domeniile, calitatea artistică — cel puțin pînă la sfîrșitul secolului al IV-lea — a rămas la un nivel remarcabil de înalt, și, proporțional, numărul lucrărilor incompetente, prost executate și urîte a rămas relativ scăzut, deși el nu trebuie trecut cu vederea. Această constantă a excelenței era ceva mai mult decît o chestiune de înalt nivel meșteșugăresc, deși cerea meșteșugari buni. Și s-a dezvoltat, cel puțin pe cît știm azi, fără vreo teorie estetică articulată ; ea a urmat mai tîrziu, și a fost opera filozofilor mai mult decît a artiștilor. Arta aceasta era marcată de un anume caracter de canon care izbutea cumva să evite uniformitatea și monotonia care ar fi dus la sterilitate și declin general.

O mare parte a impresiei de regulă fixă care e atît de nemijlocită pentru orice observator, e în ultimă instanță de natură matematică. Cu mult înaintea lui Platon, chiar și a lui Pitagora poate, s-a înrădăcinat în artă ideea că numărul e cheia armoniei. Astfel, templul doric e construit după raporturi cu grijă stabilite și adesea simple, între, de pildă, înălțimea coloanelor și spațiile dintre axele acestora ; existau reguli de proporționalitate în sculptură, ca de exemplu între cele două linii perpendiculare, una între cei doi sîni și cealaltă reprezentînd lungimea torsu-

lui ; și vasele își aveau și ele propriile scheme proporționale.

Pornind de la această idee generală și de la regulile pe care ea le-a generat, s-au construit tipuri bine definite și de temple, și de statui de bărbați, și de ulcioare. În ceramică, spunea Rhys Carpenter, „speciile apar și se mențin cu cea mai izbitoare precizie a formelor", în așa măsură încît „ajungem să credem în existența lor obiectivă". Artiștii lucrau înlăuntrul unor limite clare și bine înțelese ; în schimb, clienții și protectorii lor știau de la bun început la ce să se aștepte. Nici de o parte, nici de cealaltă nu exista neîncetata căutare sau așteptare a unor stiluri și concepții noi și profund personale, atît de familiară în zilele noastre. În rîndul grecilor, filozoful juca uneori rolul de personaj marginal sau rebel; artistul nu. El exprima valorile acceptate de societate ; nici nu se îndepărta de ele, nici nu lupta împotriva lor.

Același lucru se poate spune despre egipteni ; dar nu ne spune de ajuns despre relația dintre artistul grec și opera lui, dintre același artist și comunitatea căreia îi aparținea. E suficient să privim seriile de mari sculpturi arhaice reprezentînd nuduri masculine, cunoscute sub numele de *kouroi :* primele sugerează o influență egipteană, dar, dacă așa stau lucrurile, în mai puțin de un secol sculptorii greci le-au dezvoltat într-un chip în care nici un egiptean n-a izbutit să o facă, și nici măcar n-a încercat, pe cîte știm cel puțin, vreme de două mii de ani. Asemenea poeților de la Arhiloh încoace, asemenea fizicienilor, artiștii greci erau și ei personalități distincte. E drept

că limba nu avea un cuvînt care să deosebească pe artist sau „artă" de meşteşugar sau de „meşteşug"; dar de aici nu trebuie să deducem prea multe. Sculptorii, ceramiştii şi pictorii au deprins repede obiceiul de a-şi semna opera — un pas revoluţionar în istoria artelor. Ei acceptau cadrul general şi canoanele, explorîndu-le deplin şi cu deplină libertate posibilităţile, punîndu-şi în joc întreaga îndemînare, imaginaţie şi inventivitate în fiecare detaliu. Se poate demonstra că în întregul Partenon nici măcar una din liniile majore nu e absolut dreaptă, şi spaţiile sînt rareori strict egale. Astfel a creat Ictinos cel mai grandios din toate templele dorice. Izbucnirile de „originalitate", inovaţiile radicale sînt deosebit de rare — Erehteionul e un exemplu remarcabil — şi ele sînt fie acceptate, fie imediat respinse, pretutindeni, cu uimitoarea rapiditate atît de des întîlnită în istoria Greciei (alfabetul fenician odată adoptat de greci şi baterea monedei sînt două exemple bine cunoscute în acest sens). Şi totuşi creşterea, mişcarea, vitalitatea, nivelul perfecţiunii au continuat, în unele domenii mai mult decît în altele, un timp foarte îndelungat.

În mod inevitabil, transformările sociale şi politice din epoca elenistică şi romană au adus cu ele şi schimbări uriaşe în domeniul artelor. Mulţi dintre protectori erau acum monarhi autocraţi şi tirani, uneori chiar binefăcători particulari foarte bogaţi. Aceasta se mai poate încă formal numi patronaj de stat — şi monarhii elenistici şi-au utilizat pe faţă această protecţie pentru atingerea unor scopuri politice şi în interior şi în afară — dar în fond era în-

dividual. Într-un sens, individualul înlocuiește acum comunitatea, fiind în centrul atenției întregii societăți. La nivelul monarhilor, asta se exprima în proporții tot mai mari și mai mari, în ornamentele tot mai bogate, menite să demonstreze strălucirea și puterea protectorului. În a doua jumătate a secolului al III-lea, Hieron al II-lea al Siracuzei a înălțat un altar de piatră lîngă teatru, în cinstea serbărilor lui Zeus Eleuterios ; altarul avea peste 180 de metri lungime, 23 lățime, cu rampe speciale la ambele extremități, pentru animalele de sacrificiu. Marele altar din Pergam, comandat de Eumene al II-lea în secolul următor, e un patrulater de 34 de metri pe 36, cu două superbe frize continue, friza exterioară măsurînd singură 135 de metri. În domeniul particular, noul individualism și-a găsit expresia în locuințe private mult mai scumpe și în portretul sculptat. Puțini savanți mai vorbesc încă de declinul complet al artei grecești în epoca elenistică ; e greu însă de tăgăduit existența unor transformări fundamentale, adesea limpede schițate încă din secolul al IV-lea.

Arhitectură și urbanism

În Grecia, la țară, trăiau mulți oameni, dar existau puține monumente. Cu excepția unor complexe de sanctuare dezvoltate ocazional la o anume depărtare de cetăți, clădirile semnificative erau concentrate în centrele urbane. Cu timpul, acestea au devenit atît de aglomerate încît aparența de înghesuială era obișnuită. Zidurile de incintă erau puternice, dar neregulate, cu porți adesea fără legătură cu principalele

artere interioare (în contrast pronunțat cu orașul medieval). Străzile erau înguste și întortocheate. Piața publică, *agora*, tindea să devină haotică pe margini, pe măsură ce se înghesuiau de jur împrejur noi și noi clădiri, tarabele își revărsau marfa, statui și plăci votive erau așezate peste tot. Atena e un exemplu grăitor : în afară de un spațiu deschis, nepavat, de vreo zece acri, rezervat în mijlocul zonei, nu există nici măcar o singură idee arhitectonică în stare să poată fi recunoscută în arhitectura pieței publice ateniene. Sau dezordinea de la Delfi, unde Calea Sacră, ce tăia colina ducînd la templul principal al lui Apolo, era mărginită de obiecte și clădiri votive acumulate secol după secol, în timp ce o parte din cele vechi se prăbușeau și foarte puține erau dărîmate.

„Statuia aurită a (curtezanei) Frinè era opera lui Praxitele, care a fost iubitul ei ; statuia a fost închinată (lui Apolo) de Frinè însăși. După aceea urmează două statui ale lui Apolo, una dedicată de epidaurienii din Argolida din prada luată de la perși, cealaltă de megarieni în cinstea unei victorii asupra atenienilor lîngă Nisaia. Boul a fost dedicat de plateeni după ce aceștia, dimpreună cu ceilalți eleni, l-au izgonit pe (generalul persan) Mardonios, fiul lui Gobryas, de pe teritoriul lor. Urmează apoi alte două statui ale lui Apolo..."

Așa scria Pausanias în veacul al II-lea al erei noastre, în a sa *Descriere a Greciei* (X, 15, 1), și majoritatea monumentelor citate în acest pasaj fuseseră ridicate în secolul al V-lea î.e.n. E clar că nimic nu poate fi mai puțin exact din punct de vedere istoric

decît locurile degajate și frumos încadrate în piesaj care au fost lăsate ca martori după încheierea unora din săpăturile arheologice moderne. Realitatea era adesea (dar nu întotdeauna) contrastantă : proporțiile minunat armonizate ale clădirilor izolate alături de o lipsă totală de echilibru și armonie, fie ea artistică sau funcțională, a grupurilor de clădiri.

Ideea unor planuri sistematice e atribuită de tradiție unui om pe nume Hipodamos, de fel din Milet, care a activat la mijlocul secolului al V-lea. Cu toate că arheologii au descoperit de curînd că structura în rețea rectangulară e cu mult mai veche, în Vechea Smirnă cel mai tîrziu în secolul al VII-lea, și poate și în unele colonii occidentale, tradiția era într-adevăr corectă, și Aristotel știa ce spune cînd vorbea de „noua modă hipodameică". Mici așezări coloniale pe un pămînt virgin nu constituiau un model pentru dezvoltarea reală a majorității cetăților Greciei. Hipodamos a apărut ca un reformator, ca un autor de planuri (și un teoretician politic utopist), și a avut — se pare — prilejul de a-și aplica ideile la construcția Pireului (portul Atenei) și poate și în altă parte. Rezistența a fost puternică și o vreme a avut și succes. Punctul lui de vedere era prea abstract și prea formal matematic, cu prea puțină legătură cu terenul, atît de puțin regulat de obicei, și cu felul în care grecii trăiau și-și îndeplineau atribuțiile. Între altele, așa cum sublinia Aristotel (*Politica*, VIII, 1330 b) existau obiecții grave din punct de vedere militar : vechea dispoziție întîmplătoare a străzilor și clădirilor îi încurcase și-i împiedicase întotdeauna pe invadatori, fie în încercarea de a pătrunde

în oraș, fie în cea de a se retrage. Și, în genere, cetățile-state nu dispuneau nici de mijloacele bănești nici de cele organizatorice cu care să aplice asemenea scheme. Ele înălțau clădiri după cum se întîmpla, depinzînd de circumstanțe, de bunăvoia lor, de starea tezaurului public la un moment dat.

Cetățile tîrziu întemeiate, ca Olintul, dezvoltat în a doua jumătate a secolului al V-lea, pe malul de nord-est al zonei egeene, constituie un exemplu rar de cetate clasică cu un contur sistematic. Dar iarăși epoca elenistică a fost cea care a asistat la transformarea decisivă și la triumful regularității planului orașelor, vestit parcă de reîntemeierea cetății Priene în Asia Mică, începută cu puțin înaintea expedițiilor lui Alexandru. Privind cu mai multă atenție planurile orașelor elenistice, iese la iveală o altă trăsătură de o importanță izbitoare. Piața publică, *agora*, e acum închisă pe toate cele patru laturi, de parcă acest simplu element arhitectonic ar proclama că libera adunare și strîngere la un loc a oamenilor erau de domeniul trecutului. Aceasta n-a rămas doar o trăsătură constantă a orașelor întemeiate de monarhii și tiranii elenistici, ci s-a răspîndit și în lumea vechii Grecii. La Atena, clădirea marcînd în chipul cel mai dramatic noua eră este porticul cu două nivele, lung de peste 114 metri, dar al lui Atalos al II-lea, rege al Pergamului între 159 și 138 (fratele și urmașul lui Eumene al II-lea). De la începuturile sale modeste, porticul ajunsese gigantic, plin de magazine pe latura exterioară, edificiul dominant în *agora*.

Și totuși chiar porticul lui Atalos era, prin elementele sale, un edificiu pur *grecesc*. Combinația de

zid plin, în fund, și pe laturi cu rîndurile de coloane, deschise și regulat distanțate, la fațadă, planul rectangular, acoperișul întregii construcții și abundența de sculpturi în nișe — toate acestea sînt elemente constitutive ale arhitecturii grecești. Începînd de pe la 600, un templu obișnuit era un dreptunghi, cu o clădire centrală din zid plin, acoperită *(naos)* în care se păstrau statuia dinvinității și o mulțime de obiecte consacrate și prețioase și un cadru exterior de coloane, și el acoperit. Tot din secolul al VII-lea devenise obișnuit să se construiască edificiile publice din piatră. Marmura, abundentă în Grecia, în felurite tonuri și granulații, a început să fie larg folosită în secolul al VI-lea ; dar numai în secolul al V-lea, și atunci rareori, pentru clădiri întregi de mari proporții (ca pe Acropola Atenei). Calcarul rămăsese materialul cel mai uzitat. Acoperișurile se făceau sau din lemn, sau din țiglă, în unele cazuri din marmură. Se folosea multă vopsea, pe reliefuri și muluri, și în diferite alte locuri, de preferință roșu, albastru și alte culori tari. Cărămida era de obicei folosită la clădiri particulare, fiind un material sărac (era uscată la soare) pentru o arhitectură săracă și fără importanță.

Nicăieri nu e mai limpede definit caracterul de canon al artei grecești decît în construcția templelor, atît în ce privește limitele sale cît și flexibilitatea în interiorul acestor limite. Cu unele excepții, templele se disting mai cu seamă după „ordinul" căruia aparțin, doric sau ionic. Acesta din urmă e mai zvelt și mai elaborat, tratînd bazele și capitelurile coloanelor într-un mod mai decorativ, cu deosebiri corespunzătoare în friză, cu un alt ritm arhitectonic, mai puțin patrat și matematic în amprenta

pe care o dă clădirii. (Așa-numitul ordin corintic nu e nicidecum un ordin independent, ci numai o variantă mai ornată și mai puțin importantă a ionicului, cel puțin pînă în epoca romană). Înlăuntrul fiecărui ordin, în pofida variațiilor de detaliu deseori excepționale, se păstrează veacuri de-a rîndul o asemănare esențială a templelor. Partenonul n-a fost numai triumful suprem al acestei arhitecturi, ci și ultima ei treaptă, mulți ani înaintea sfîrșitului secolului al V-lea. Pictura și sculptura suferiseră transformări substanțiale, și aveau să mai suporte încă, dar arhitectura a rămas în genere în limitele stabilite destul de timpuriu în epoca arhaică.

În privința templului, cel puțin, existau doi factori limitativi, strîns legați unul de celălalt : practicile religioase ale grecilor și modul lor de viață în aer liber. Din moment ce templul însuși nu era un loc de cult, arhitecții greci, spre deosebire de constructorii catedralelor medievale, nu erau îndemnați să se înalțe către ceruri sau să satisfacă nevoile de spațiu și emoție ale unor largi adunări de credincioși. Templele erau chiar de la început concepute ca să fie văzute dinafară ; pînă ce s-au construit palatele și vilele elenistice, arhitecții greci nu s-au preocupat prea mult de interioare. Din acest punct de vedere, nimic nu poate fi mai înșelător decît propria noastră impresie obișnuită : vedem niște ruine, privim printre ele, ne plimbăm în interiorul Partenonului sau al templelor de la Festos. Grecii vedeau și fizic cu totul altceva, pe lîngă toate asocierile psihologice și emoționale care ne lipsesc, și par să fi fost mulțumiți de constanța acestor structuri rectangulare, pa-

trate, punctate de coloane. Desigur, ei construiau uneori şi edificii circulare, alteori temple mici, mai adesea teatre. Pe verticală însă, ei n-au renunţat niciodată la colcană sau la peretele simplu cu acoperiş plan. N-au utilizat nici arcul, nici bolta, de multă vreme cunoscute babilonienilor şi egiptenilor şi larg utilizate de aceştia, de obicei din cărămidă. Grecilor nu le plăcea cărămida, şi bolta de piatră e o treabă mult mai complicată. Poate că ideea că grecii au fost „constructori timizi" explică de ce arhitectura lor a progresat spre proporţii sporite şi ornamente mai numeroase — atunci cînd a progresat în vreun fel — mai degrabă decît spre concepţii şi forme noi. Sau poate răspunsul e mai mult psihologic, un fel de inerţie, absenţa oricărei tendinţe de a face altminteri lucrurile. Oricum ar fi, rămînea în seama romanilor să exploreze posibilităţile arcului şi ale boltei, şi mai tîrziu ale cupolei, şi pornind de aici să îmbogăţească arhitectura, utilizînd cărămida şi apoi mortarul ca materiale potrivite pentru aceasta.

Sculptura

Reconstruindu-şi cetatea după invazia persană, atenienii au dezvoltat mai întîi *agora*, şi au ignorat colina Acropolei. Opţiunea era desigur motivată de urgenţa restabilirii vieţii cotidiene, poate şi de fondurile limitate.

Dar e ispititor să găsim şi o raţiune psihologică, exprimată într-o binecunoscută — şi întemeiată generalizare aristotelică (*Politica*, VII, 1330 b) : „O ci-

tadelă *(acropolis)* e potrivită cu oligarhia sau cu conducerea unipersonală, terenul neted cu democrat a". În mai puțin de o generație însă, situația s-a modificat. Democrația, triumfătoare, bogată, încrezătoare în propriile-i forțe și imperialistă, în frunte cu Pericle, s-a întors la Acropole, care era un loc venerabil, și a făcut din ea nu numai cel mai important centru religios al cetății ci și simbolul vizibil al puterii și gloriei ateniene.

Omul însărcinat cu îndeplinirea acestui program, cel puțin neoficial, a fost Fidias, cel mai renumit dintre toți sculptorii Greciei, un atenian care mai executase comenzi importante în multe locuri, inclusiv la Delfi, Teba și Olimpia. Din nefericire, e departe de a fi clar cît anume din lucrările de pe Acropole îi aparțin într-adevăr. Arhitecții Partenonului au fost Ictinos și Calicrates. Nu se știe cine au fost sculptorii care l-au executat; evident, au fost mai mulți, dar unul singur e răspunzător de concepție și proiect. Cu toate că s-ar putea prea bine ca acesta să fi fost Fidias, nu avem nici o dovadă certă în acest sens.

Cariera lui Fidias exemplifică deosebit de clar legătura, cu totul specială, între arhitectură și sculptură (în așa măsură încît sculptorul putea fi personajul dominant al unui proiect). Statuile dinlăuntrul și din fața templelor ori de pe morminte și din palate, capitelurile minuțios cioplite ale coloanelor, tocurile porților și ramele ușilor, frumos sculptate, fiecare dintre aceste trăsături avea o istorie egeană, veche de secole, în Egipt și în Orientul mijlociu de milenii. Dar grecii au introdus ceva cu totul nou,

izbutind doar prin acest singur element să confere templelor lor un caracter neîntrecut nicăieri altundeva. Ei au legat sculptura de structură ca pe o componentă integrală, de la mulurile elegante şi antefixele decorate la metopele, frizele şi frontoanele pe care artiştii le puteau sculpta nu numai reprezentînd figuri mitologice individuale, ci ajungînd la grupuri complexe şi pline de imaginaţie şi la naraţiuni. Cu toate că edificiile înseşi deveniseră un cadru destul de fix, reliefurile ţineau pasul cu dezvoltarea statuariei independente pînă tîrziu în epoca elenistică, cum e pe altarul din Pergam. E acelaşi fenomen care se poate observa la cealaltă extremitate a ierarhiei operelor de artă, la monede. Acolo cadrul nu avea nici un fel de elasticitate. Şi totuşi prospeţimea gravurii, profunzimea subiectelor şi temelor pare infinită ; monedele greceşti nu au rival, şi orice *polis*, ligă sau regat oricît de mărunt, izbuteau să găsească artişti de cea mai bună calitate, pentru a-i desena şi a-i bate monedă oricînd voia.

Ar fi aproape adevărat — nu cu totul — să spunem că întreaga sculptură greacă pînă la sfîrşitul secolului al V-lea, şi o bună parte a celei ulterioare, a fost asociată direct cu cultul. În temple, temele erau în chip firesc religioase. Dar şi în afară, legăturile erau mai obişnuite decît s-ar putea părea la prima vedere. Ar fi eronat, de pildă, să ne gîndim la atît de numeroasele statui de atleţi, cum ar fi *Auriga*, statuia de bronz a vizitiului de la Delfi ca la o excepţie reală. Pînă la urmă, *Auriga* a fost aşezat în marele sanctuar panelenic şi închinat lui Apolo. Atletismul era parte integrantă a sărbătorilor

religioase, grecii socoteau că e firesc să-i cinstească pe zei prin izbînzi sportive alături de poeme frumoase, simțiri nobile, sacrificii și rugi. Statuile învingătorilor, ca și odele corale, erau ofrande din partea comunității (sau a tiranului) pe care ei îi reprezentau. Ca și odele, dealtminteri, statuile nu se refereau la atleți ca indivizi ; nu erau nicidecum portrete, ci tipuri ideale, și e cît se poate de semnificativ faptul că același tip a fost utilizat fără distincție pentru oameni și zei. Statuile arhaice atît de răspîndite reprezentînd nuduri de tineri sînt uneori numite „Apolo", alteori „Tînăr", distincția fiind posibilă numai pe temeiul criteriilor externe : cînd statuia e funerară, de pildă, sau cînd i s-a păstrat baza cu o inscripție.

Cum spunea *Sir* Kenneth Clark, „«nudul» e o formă de artă inventată de greci, după cum «opera» e o formă de artă inventată de Italia veacului al XVII-lea". Rădăcinile ei pătrund adînc în psihologia aristocratică și în obiceiurile epocii arhaice, vreme cînd a început practica întrecerilor, fără veșminte, la jocuri, subliniată de Tucidide și de alți scriitori ca fiind unul dintre semnele distinctive care îi despart pe greci de barbari. Ca formă artistică, nudul a fost vreme de mai bine de un veac, numai bărbătesc. Nudul feminin a apărut, destul de timid, în secolul al V-lea, dar nu a înflorit cu adevărat decît în secolele următoare, și întotdeauna cu restricții. Zeii masculini, fie Apolo, Zeus, Poseidon, sau oricare altul, erau în mod obișnuit reprezentați goi ; dintre zeițe, numai Afrodita. O femeie căsătorită putea avea un monument funerar ; Frinè își avea sta-

tuia la Delfi. Pare de necontestat faptul că această structură în istoria artei era strîns legată de cea prezentă în istoria raporturilor sexuale — şi în mod particular de rolul social al pederastiei şi curtezanelor. E tot atît de incontestabil faptul că există nuanţe erotice în aceste sculpturi, chiar şi în cele mai arhaice, la un loc cu nuanţele religioase. Într-un sens, opera de artă devenise autonomă, păstrîndu-şi în acelaşi timp raporturile intime cu variatele funcţii şi activităţi sociale cărora le slujea. N-ar putea exista exemplu mai potrivit al refuzului grecilor de a-şi compartimenta ideile : linia despărţitoare între spiritul laic (în expresia lui ideală) şi cel religios, între fizic şi spiritual, între iubirea umană şi cea divină, între repaos şi mişcare, nu era mai netă în sculptură decît în alte forme de expresie.

Pentru ochiul modern, sculpturile arhaice au o savoare hieratică de neconfundat ; cele clasice însă nu. În parte, această impresie schimbată se datoreşte dominării tot mai complete a materialului, piatră şi bronz, a unei cunoaşteri mai exacte şi amănunţite a trupului omenesc. Dar e mai mult decît atît. Artiştii nu se aflau în afara atmosferei intelectuale a vremii lor, şi religia greacă, spre deosebire de cea, să zicem, egipteană, le oferea libertate de explorare. Şi ei se străduiau să afle şi să exprime idealul, şi ei socoteau că drumul trece prin proporţiile matematice. De aici, faimosul paradox atribuit de către Pliniu cel Bătrîn (*Istoria Naturală*, XXXIV, 65) lui Lisip din Sicione, sculptorul preferat al lui Alexandru şi, împreună cu Praxitele, marele maestru al noului stil naturalist dezvoltat în secolul al IV-lea. „El (Lisip) spunea adesea că aceia

(artiștii mai vechi) îi reprezentau pe oameni așa cum sînt cu adevărat, iar el însuși — așa cum par a fi." O bună parte a istoriei sculpturii grecești poate fi scrisă în termeni matematici exprimînd proporțiile între diferite elemente ale figurii umane și relațiile dintre ele, concepute ca tot atîtea planuri mai degrabă decît corpuri. Pînă spre sfîrșitul secolului al IV-lea, statuile erau concepute pentru a fi văzute din față. Ca și în cazul templelor, tendința era de repetiție și ordine, geniul individual al sculptorului găsindu-și expresia în nuanțe, nu în inovații radicale. Din fericire, această tendință n-a devenit niciodată o lege de fier ; sculpturile n-au înghețat în psihologia arhaică sau a clasicismului secolului al V-lea ; ele s-au deplasat, adesea cu pași imperceptibili, pentru a replica noilor concepții și cerințelor schimbătoare.

În afara sculpturii arhitecturale, marea statuarie clasică ne e cunoscută azi aproape numai prin numeroasele copii romane. Bronzul, mai ales, era prea prețios pentru a fi lăsat să dăinuie veșnic, și numai recuperarea întîmplătoare în ultimii ani a cîtorva capodopere din adîncul mării și din săpături ne-au dat o idee corectă despre marile bronzuri clasice. Romanii aveau o pasiune pentru statuaria greacă (mulți împărați romani puseseră să fie reprezentați ei și favoriții lor sub chipul unor zei și eroi greci) ; la începutul secolului I ei puteau dobîndi copii excelente prin metoda denumită „a punctelor". Ce e supărător la aceste copii nu e că n-ar fi destul de bune — multe dintre ele sînt, de fapt, bune, în pofida lucrului incompetent uneori sau a modificări-

lor deliberate — ci faptul că acest proces a fost o selecție conformă unor gusturi tîrzii. Un anume tip de statuie, mai cu seamă, a dispărut atît de mult, cu excepția unor scurte descrieri literare sau a reproducerilor de monede încît imaginea globală a sculpturii clasice grecești e deformată dacă se limitează la ce poate fi realmente observat în colecțiile existente.

În antichitate, Fidias era prețuit mai ales pentru statuia „*chryselefantină*" a Atenei (păstrată în *naosul* Partenonului) și a lui Zeus (de la Olimpia). Adjectivul citat înseamnă doar „placat cu aur și fildeș", care erau în cantitate foarte mare ; dar cu greu putem evita calamburul răutăcios pe care-l sugerează cuvîntul, fiindcă acestea erau într-adevăr statui colosale. Tot așa era și o altă statuie a Atenei, Atena Promachos, un colos de bronz executat vreme de nouă ani, care domina Partenonul și Erehteionul, între care se înălța (așa cum e ea reprezentată pe o emisiune monetară ateniană din epoca romană). Așadar, într-un anume sens, sculptura era prinsă în contradicțiile antropomorfismului. Cu cît figura unui zeu era mai idealizată, cu atît devenea mai greu de deosebit de cea umană ; singura alternativă care să-i poată conferi o aură de divinitate neîndoielnică era extinderea dimensiunilor cu mult dincolo de măsura umană. Spre deosebire de romani, grecii din epoca clasică au evitat în genere megalomania arhitectonică a Coliseului, dar n-au putut-o evita întotdeauna în idolii „Sfintei sfintelor".

Tendințele ulterioare reflectă nu atît noi linii de dezvoltare ale religiei în sine, cît raportul modificat

între individ și comunitate, culminînd în înlocuirea lumii cetății cu cea elenistică. Reprezentarea idealului nu a încetat, dar a devenit tot mai nesatisfăcătoare pentru protectorii sculptorilor. Laicizarea care începe să se facă vădită, pentru prima oară în sculptură, la sfîrșitul secolului al V-lea devine tot mai accentuată, pe măsura trecerii anilor, și odată cu ea și subordonarea tipului ideal în raport cu personalitatea individuală. Oamenii politici, oratori, chiar scriitori și filozofi, erau cinstiți cu statui care erau adevărate portrete, iar în epoca elenistică, desigur, și regii și soțiile lor. Îndepărtarea de ideal aduce în sfera artei și trivialul — ne amintim de Comedia nouă — nu numai în obiectele decorative de teracotă ci și în marmură și bronz, în alegerea subiectului și în maniera tratării lui. Nici măcar zeii și eroii nu sînt imuni față de această tendință : și ei devin acum personaje individuale, așa cum fuseseră întotdeauna în vechile poeme eroice, dar nu în tragedie, și nici în artele monumentale din epocile anterioare. Afroditele elenistice sînt femei care pot simți rușinea sau iubirea, și care sînt, fără îndoială, personaje individuale într-un chip în care nu fusese niciodată vreuna dintre statuile clasice.

Pictura

Culoarea care se punea din belșug pe statuile și clădirile grecești s-a pierdut aproape cu desăvîrșire în rămășițele care au supraviețuit pînă la noi. Tot așa și culoarea care împodobea pereții porticelor, templelor și palatelor elenistice. Și tot așa și pictura

de șevalet. Istoria picturii grecești trebuie așadar să fie scrisă doar pe temeiul unui singur aspect, și nu cel mai corect, ceramica, și în rest pornind de la observații în literatură, sau prin deducții.

Ceramica pictată, elegantă ca formă, are o istorie continuă în Grecia de la începuturile epocii bronzului, cu mult înainte de epoca miceniană — o istorie fără rival în rîndul neamurilor contemporane și probabil al tuturor neamurilor de pretutindeni. „Epoca obscură" și-a făcut simțită prezența și aici, dar ceramica e primul meșteșug care își revine. Probabil pe la anul 1000, ceramica de bună calitate reapare, cu centrul la Atena ; o parte din produsele ei devin curînd monumentale ca proporții, decorate numai cu desene geometrice. Cînd mai tîrziu au apărut și figuri umane, acestea erau și ele alungite, stiliziate și „nerealiste", grupate într-un mod care era mai curînd o extensie a modelului geometric decît o pătrundere a elementului uman. Dezvoltarea ulterioară devine foarte complicată, fiindcă și tehnica, și forma, și decorul progresează foarte mult, și diferite centre ale Greciei joacă roluri diferite și extrem de personale în acest proces. Ceramica pictată utilitară era pretutindeni răspîndită în lumea greacă, oriunde s-ar fi extins ea. O parte a fost chiar exportată la vecinii barbari ai grecilor ; etruscii și alte popoare ale Italiei au importat-o în mari cantități și au produs și imitații, tot în cantitate foarte mare ; în schimb, popoarele civilizate ale orientului n-au dovedit niciodată nici cel mai mic interes pentru aceste produse. Lucru și mai curios, cu toate că cetățile grecești produceau, toate, ceramică de uz comun, cele mai

multe par să fi hotărît să lase pe seama unui număr foarte restrîns de centre producția fină ; mai întîi Corintului, apoi, după jumătatea secolului al VI-lea, aproape exclusiv Atenei.

Nu e o denigrare a calității și meșteșugului ceramicii corintiene să afirmăm că pictura ei era strict decorativă, în sensul în care cele mai elegante tapete sau haine sînt decorative. Ceramica era destinată folosinței curente — e remarcabil cît de rar găsim, între nenumăratele vase, ulcioare și cupe, cîte un obiect excentric și nefuncțional — și era deci decorată pentru a o face plăcută, nu pentru a face din ea un perete pe care să se picteze o operă de artă. Într-un anume fel, și oricare ar fi explicația acestui fapt, atenienii au izbutit în acel moment să împingă această noțiune pînă la limita ei extremă. Ei excelau în acoperirea suprafețelor convexe ale vasului, deseori, cu compoziții complicate. Într-o primă fază, culminînd cu epoca tiraniei lui Pisistrate, lacul negru era aplicat pe fondul de lut care, prin ardere, devenea cel mai adesea portocaliu, deși putea varia, de la vas la vas, între diferitele nuanțe cuprinse între galben și roșu. Apoi, spre sfîrșitul secolului al VI-lea, s-a „inventat“ tehnica inversării procesului, colorîndu-se fondul în negru și cruțînd „pictura“ în culoarea lutului ars. Noul stil e numit în mod convențional „stil cu figuri roșii“, iar cel precedent „stil cu figuri negre“. În răstimpul a două decade, vasele cu figuri roșii s-au generalizat, și celelalte au încetat practic să se mai producă.

Un sentiment foarte exact a ceea ce e potrivit le-a lipsit rareori ceramiștilor și pictorilor de vase ate-

nieni. Tot așa cum forma obiectelor, cu toate numeroasele variații, era perfect ajustată funcțiilor acestora, tot așa și decorul era echilibrat în raport cu spațiul curb — și, pînă la un punct — cu utilizarea vasului. O parte însemnată a vaselor era utilizată în scopuri de cult, fie ca ofrande în morminte, fie pentru păstrarea uleiului de libații, și pictura era corespunzătoare : scene funerare sau mitologice, și altele asemenea. Dar majoritatea obiectelor era confecționată pentru utilizarea curentă, personală, și aici nu mai exista nici o limitare a temelor, care mergeau de la cele mitologice și militare la scene domestice, de petrecere, grotești sau obscene. Pictorii de vase aveau sub acest aspect o libertate care le era refuzată sculptorilor, și o foloseau cu o veselă frenezie și o imaginație extraordinară. Limitele lor erau altele, inerente materialului însuși. Pictura nu avea adîncime, și pînă la urmă nici o varietate cu adevărat semnificativă. Cu toate că s-au adăugat cîteva culori, și că în secolul al V-lea s-au produs splendide ulcioare și vase cu un fond alburiu (dînd efecte cu totul diferite de cele roșii și negre), repertoriul rămîne restrîns, și o anume monotonie devine neîndoielnică. Acest efect era accentuat de utilizarea persistentă a desenului în linii pentru toate figurile, ceea ce elimina redarea umbrelor, cu toate posibilitățile pe care ea le implică.

Ici și colo se observă efortul de a depăși aceste limite, în mod evident sub influența picturii murale și de șevalet. Viitorul picturii grecești aveau să fie acestea din urmă, și nu ceramica pictată (la sfîrșitul secolului al IV-lea, ceramica cu figuri nu se mai pro-

duce), dar documentele s-au pierdut. Există indicii indirecte totuşi, şi ele ne îndeamnă să credem în primul rînd, că pictura murală era foarte răspîndită, începînd probabil odată cu reînvierea arhitecturii monumentale ; în al doilea rînd, că aceasta se limita în general la clădirile publice, incluzînd, în epoca elenistică, palatele regale ; în al treilea, că dezvoltarea ei a fost mult mai lentă decît cea a arhitecturii şi sculpturii ; în al patrulea rînd, că, treptat, pictorii au învăţat să modeleze figurile cu lumini şi umbre şi să creeze iluzia tridimensională. Cu toate că au supravieţuit mai multe nume ale renumiţilor pictori ai secolului al V-lea, cel mai însemnat pictor grec a fost Apelles, trăind la un secol după Fidias. El a fost pictorul de curte al lui Alexandru. Juxtapunerea e aproape obligatorie : cel mai mare sculptor a fost foarte îndeaproape identificat cu Pericle ; cel mai mare pictor, cu cuceritorul şi monahul care a iniţiat epoca elenistică.

CAPITOLUL 8

EPOCA ELENISTICĂ

Regiunea cea mai de nord a peninsulei greceşti a fost ocupată de populaţii înrudite a căror evoluţie n-a ţinut pasul cu cea a grecilor înşişi. În secolul al V-lea, Epirul şi Macedonia erau încă nişte conglomerate de triburi, trăind din agricultură şi păstorit şi ţinute la un loc, mai mult sau mai puţin, de regi. Curtea acestora, mai ales în Macedonia, menţinea contacte militare şi economice cu lumea greacă, şi clasa dominantă devenea tot mai elenizată din punct de vedere cultural. Odată cu urcarea lui Filip al II-lea pe tronul Macedoniei, în 359, tabloul s-a schimbat rapid şi radical. El a început prin a-şi consolida poziţia în Macedonia, a reorganizat armata şi i-a îmbunătăţit echipamentul şi tactica, făcînd din ea cea mai puternică armată a timpului. Îmbinînd, cu unul şi acelaşi scop, războiul şi diplomaţia, a început apoi să cucerească dominaţia asupra Greciei în intenţia de a porni o invazie comună împotriva imperiului persan. Filip a fost asasinat în 336, înainte ca această din urmă acţiune să poată începe, dar

fiul său Alexandru, în vîrstă de 20 de ani, a înăbuşit repede încercarea cîtorva cetăţi de a-şi redobîndi independenţa, şi a realizat apoi cucerirea Persiei şi incursiuni mai departe, în India, cu un geniu devenit legendar încă din timpul vieţii sale.

Alexandru a murit în 323, stăpîn al Macedoniei, al Greciei, al Asiei de vest şi al Egiptului, zeu întrupat (fusese salutat ca fiu al lui Zeus de către preoţii lui Zeus-Amon într-un sanctuar faimos din deşertul Libiei). Scurta-i existenţă se cheltuise toată în campanii militare. Dacă va fi avut un program de mare amploare, fie pentru organizarea imperiului său, fie pentru cuceriri viitoare, fie, în sfîrşit, pentru succesiunea la tron, acest plan a murit odată cu el. Se pare că se încredea aproape numai în generalii şi soldaţii săi macedoneni şi prea puţin în greci — dar că era dispus să facă un loc şi aristocraţiei persane. Diferitele proiecte pe care învăţaţii moderni i le atribuie cu atîta voluptate sînt, în cel mai înalt grad, speculaţii fără vreo bază serioasă în documentarea existentă. Şi, oricum, moartea lui Alexandru le-a adus şi lor sfîrşitul, ca şi imperiului său. A urmat o jumătate de veac de războaie pe viaţă şi pe moarte între generalii săi macedoneni ; din ele s-a născut structura teritorială şi militară a lumii elenistice. Ptolemeu, unul dintre cei mai apropiaţi generali ai lui Alexandru, a izbutit foarte curînd să obţină controlul asupra Egiptului. Macedonia însăşi şi Grecia continentală au revenit urmaşilor lui Antigonos — cea mai puţin plăcută parte din moştenire,

atît din pricina condițiilor geografice cît și din pricină că rezistența greacă la dominația macedoneană n-a încetat niciodată pe de-a întregul, mai cu seamă în Peloponeș, în frunte cu liga ahaică, și la Rodos și în alte insule ale Egeei. Cealaltă parte importantă era cea din răsărit, cu centrul în Siria și Mesopotamia; acolo, cu ajutorul lui Ptolemeu, Seleucos a sfîrșit prin a cîștiga domnia.

Istoria politică elenistică e o istorie obositoare, monotonă și adesea de-a dreptul urîtă, de războaie neîntrerupte, rea-credință și asasinate destul de frecvente. Cele trei regate principale luptau continuu pentru a-și spori teritoriile unul pe seama celuilalt. Cîteva regate mai mici, dintre care cel mai important era cel al Pergamului, în Asia Mică, au izbutit să-și dobîndească o existență mai mult sau mai puțin independentă mizînd pe o mare putere împotriva alteia. În interior, de asemenea, lupte dinastice violente erau departe de a fi rare. Și apoi erau mișcările de independență, nu numai în cetățile și ligile grecești, dar și în Iudeea sub Macchabei. La începutul secolului al II-lea î.e.n., toate aceste regate erau foarte slăbite, și tocmai în acest moment a intervenit Roma, care abia încheiase procesul dobîndirii supremației în Mediterana occidentală. Încorporarea lumii elenistice în imperiul roman a fost un proces de lungă durată și cu multe etape, încheiat, cu excepția cîtorva retușări ulterioare, în momentul în care Antoniu și Cleopatra erau înfrînți la Actium, în anul 31 î.e.n.

În vremea lui Alexandru, grecii aveau de acum o îndelungată experiență a așezărilor în mijlocul unor neamuri străine, „barbare", și, în unele zone, cum ar fi Caria din Asia Mică sau Crimeea, al căsătoriilor mixte și fuziunii culturale. Fenomenul elenistic era, cu toate acestea, de un ordin deosebit și pe o scară mult mai vastă. Vreme de jumătate de veac, armate întregi de macedoneni și greci și-au petrecut viața luptînd departe de casă. Pînă la sfîrșit ei s-au stabilit în zonele cucerite, unde, împreună cu alți emigranți din Grecia, au format o nouă clasă conducătoare, deținînd avuțiile și puterea, în vreme ce băștinașii constituiau populația supusă a producătorilor.

Desigur, nu toți noii veniți au devenit rentieri bogați. O clasă medie, foarte numeroasă, de soldați-coloni a fost de asemenea creată ; soldații primeau pămîntul de la rege în schimbul serviciului militar, statut pe care îl puteau transmite urmașilor.

Pretutindeni, Alexandru și succesorii săi au întemeiat noi cetăți după modelul grecesc (sau au reîntemeiat altele mai vechi). Unele, ca Alexandria, sau Antiohia sau Seleucia, pe Tigru, au devenit mari metropole, depășind cu mult pînă și Atena clasică în dimensiuni și prosperitate. (Aceste trei orașe au atins, poate au și depășit o populație de o jumătate de milion de locuitori — comparabilă doar cu cea a Romei și Cartaginei.) Elementele caracteristice unei *polis* grecești, au fost transplantate : *agora* și templele, gimnaziile și porticele, Sfatul și magistrații. Și, evident, imigranții și urmașii lor vorbeau

grecește, un dialect atic modificat ce s-a uniformizat în aproape întreaga lume elenistică (cunoscut azi mai bine sub denumirea de dialectul Noului Testament). Cei instruiți și elementele vechii aristocrații din rîndul popoarelor cucerite au adoptat repede limba greacă și multe din cultura greacă. Băștinașii din clasele inferioare, totuși, și-au menținut cu încăpățînare vechea scriere și limbă — egipteană, de exemplu, sau arameica, limba originală a *Scripturilor* — și acesta a fost semnul exterior cel mai evident al scindării fundamentale a populației.

Cît despre instituții, limba oficială era cea greacă și de asemenea multe din formalitățile legale. Realitatea însă era hotărît alta decît cea greacă. Nu exista nimic în experiența greacă care să justifice state teritoriale de proporțiile Pergamului, de aproximativ 180 000 km² în momentul maximei expansiuni (comparat cu cei circa 2 600 km² ai Aticei), ca să nu mai menționăm imperiul seleucid, care a atins la un moment dat aproape patru milioane de km². Nici conducătorii acestor state nu aveau cum să transpună practicile politice și administrative grecești la noua scară, chiar dacă ar fi dorit-o. Nici măcar tiranii nu erau modelul adecvat, și oricum tirania fusese socotită mereu, de către toate școlile de gîndire, negarea, prin excelență, a adevăratei existențe politice elene. Regii elenistici au fost de la început monarhi absoluți în sensul cel mai literal al cuvîntului, guvernînd direct și dinastic, fiind singura sursă a legii, liberi să ia orice decizie arbitrară — prerogativă pe care au exercitat-o destul de des. Firește, exista un corp funcționăresc vast : altminteri nu se

puteau dirija treburile statului, devenite atotcuprinzătoare. Şi totuşi, suveranitatea era atît de personală încît „ţara" condusă de un monarh nu avea nume. Ptolemeu, Seleucos, urmaşii lor erau regi, dar nu erau regi a „ceva" — ai Egiptului, ai Babilonului, ai Persiei ; nu numai în principiu, dar nici în limbajul oficial, fie în edictele interne, fie în tratate şi în alte documente internaţionale. Egiptul era un termen geografic, dar teritoriul ptolemeic era mai vast, iar Seleucizii nu aveau nici măcar un asemenea nucleu definit al stăpînirii lor.

Din punct de vedere istoric, rădăcinile sistemului se aflau în regimurile monarhice, de foarte multă vreme instituite în Orientul apropiat, automat adoptate de cuceritorii macedoneni. Aceasta era realitatea dominantă (cu excepţia regatului Antigonizilor), şi, cu toate că s-au introdus cetăţile de tip grec ca element nou, modul lor necesar de viaţă se deosebea calitativ de cel al perioadelor precedente în istoria Greciei. Cetatea elenistică nu era un organism politic, ci un centru administrativ. Ea aducea diferite servicii comunităţii, în legătură, de exemplu, cu aprovizionarea cu grîne şi cu apă, ori cu religia şi educaţia ; cetatea era de asemenea răspunzătoare de strîngerea impozitelor, de împărţirea dreptăţii şi de alte însărcinări atribuite ei de către regi. Formele exterioare şi, pînă la un punct, chiar ideologia, mergeau şi mai departe : toţi erau supuşi regelui, dar în cetăţi, în raport cu chestiunile locale, statutul de cetăţean era foarte apreciat, de parcă timpurile de demult ar mai fi dăinuit încă. Orice va fi însemnat însă această cinste din punct de vedere social

sau psihologic, ea era mai degrabă lipsită de orice conținut real din punct de vedere politic : nici o cetate nu avea autonomie, sau măcar vreo inițiativă reală, în domeniile hotărîtoare ale legislației și politicii financiare ; hotărîrile judecătorești erau supuse jurisdicției în apel a regelui ; raporturile externe erau în întregime în mîinile acestuia. Nu e de mirare că gimnaziul a devenit centrul real al vieții civice grecești — nu Adunarea, și nici Sfatul — și că gimnasiarhul tinde să devină cel mai important magistrat al cetății. Era cît se poate de firesc ca majoritatea cetăților nou întemeiate să-și dobîndească și numele după cel al regilor sau al reginelor : Alexandria, Antiohia, Seleucia, Laodiceea, Berenice — acestea sînt numele repetate iar și iar.

Numai în Grecia continentală și în insulele Egeei (mai ales la Rodos), a mai dăinuit o luptă cu unele consecințe pentru menținerea vieții politice tradiționale a Greciei. Pretutindeni acolo unde dinastia antigonidă a dobîndit controlul deplin, modelul elenistic s-a impus, căci antigonizii deveniseră (sau măcar încercau să devină) monarhi la fel de autocratici ca și rivalii lor răsăriteni. În orice caz, situația lor era diferită : acasă, unde își aveau baza puterii, ei rămîn regi macedoneni guvernîndu-i pe macedoneni, și lipsiți de libertatea de a adopta stilul oriental de autoritate absolută, iar pe teritoriile grecești cucerite nu exista o populație dependentă negrecească. Deseori, controlul pe care-l puteau exercita era restrîns ; uneori el era chiar înlăturat într-o regiune sau alta, astfel încît pînă la intervenția romană de la jumătatea secolului II î.e.n. se poate

vorbi de o continuitate a vieții de *polis* în vechea Grecie, chiar dacă într-o formă diluată și modificată.

Instituția care încununa întreaga structură a monarhiei elenistice era cultul regelui. Alexandru făcuse primul pas — și cel mai dificil ; succesorii lui i-au urmat, cu toate că au fost necesare cam două generații pentru ca practica să devină stabilă și aproape universală. Divinizarea monarhului în funcție (deseori împreună cu soția lui) era o concepție străveche, mai ales în Egipt. De aceea, acolo unde aceasta era un element tradițional al monarhiei, localnicii găseau că e normal, chiar necesar din punctul lor de vedere, să-l accepte pe cuceritor ca zeu și să-i aducă omagiile cuvenite. Dar aceste idei erau străine persanilor, de exemplu, între neamurile cucerite, și, cu toată certitudinea, macedonenilor și grecilor, în pofida cîtorva excepții aberante ; tocmai de aceea e remarcabilă rapiditatea și ușurința cu care toți au adoptat aceste practici. Lucrul e adevărat în vechea Grecie, unde a dăinuit o situație curioasă : Antigonizii nu erau adorați în Macedonia, în schimb aveau sanctuare în multe cetăți grecești, ca și alți regi elenistici — în cazul acestora de obicei în schimbul unor binefaceri.

Nu există probabil nimic mai dificil de surprins în istoria greacă decît psihologia cultului imperial. Ni se povestește că Demostene își bătea joc pe față de ordinul din anul 324 prin care Alexandru cerea grecilor să-l recunoască drept fiu al lui Zeus. Fără îndoială existau mulți sceptici și în generația lui și în cele următoare. Regii înșiși, deși cereau să li se consacre un cult, n-au vorbit, n-au scris și n-au legi-

ferat niciodată ca zei, sau măcar ca fii de zei. O opoziție activă față de acest cult s-a manifestat extrem de rar ; și atunci, ea avea nuanțe politice evidente și era tratată ca delict politic, ca o amenințare la adresa regimului, nu ca erezie sau blasfemie. Și totuși, ar fi greșit să reducem întreaga instituție doar la aspectul ei politic, la un fel de joacă în care nimeni nu credea (ca și în cazul oracolului delfic în alte vremuri). Milioane de oameni participau la ceremonii, se cheltuiau sume uriașe pentru clădiri, statui și dedicații, și existau nenumărate legături vizibile cu „adevăratul" cult — prea multe pentru o simplă propagandă politică. Incapacitatea noastră de a pătrunde sensul adevărat al instituțiilor izvorăște din obiceiul de a trasa linii de demarcație prea categorice. Nici măcar Atena epocii luminilor nu le trasa în acest chip. Cînd Sofocle a murit, el a fost prefăcut de o asociație de cult a lui Asclepios, în Dexion, Cel-care-primește, și i s-a consacrat un mic sanctuar. Acesta era un act de cult în cel mai strict sens, și e inutil să aducem obiecția că în timpul vieții poetului nici un atenian nu credea că Sofocle ar fi fost altceva decît un muritor, oricît de adevărată este, fără îndoială, această afirmație. În lumea elenistică — cu populația ei eterogenă și antecedentele istorice atît de amestecate — posibilitățile complicațiilor, ale unor mult mai frecvente interferențe între uman și divin, între sacru și profan, sînt nelimitate. Oricare ar fi nuanțele, rămîne faptul că acest cult al monarhului devine parte integrantă a politeismului elenistic în toate straturile populației.

Religiile politeiste sînt, prin însăși natura lor, tolerante și deosebit de adaptabile : zei noi sînt încorporați, zei străvechi capătă noi atribute, elemente noi și vechi se combină. De-a lungul istoriei sale, religia greacă a exemplificat aceste posibilități, ca în exemplul izbitor al identificării lui Zeus cu zeul-soare egiptean, Ammon. În epoca elenistică însă acest proces de fuziune (sau sincretism) atinge culmi noi, reflectînd noua societate mixtă. Cultul monarhului e una din manifestările acestui fenomen. Cultul Isidei, cu trinitarismul său, e un alt exemplu semnificativ ; un altul iarăși — parțiala elenizare a religiei israelite. Și toate aceste „noi" religii erau universale ; nu aveau, adică, rădăcini în nici o cetate, regiune sau țară anume ; ci, dacă aveau succes, se răspîndeau în toate regiunile lumii elenistice, sfîrșind prin a cuprinde și occidentul roman.

Religia elenistică se caracterizează de asemenea prin preocupările sale referitoare la „lumea de dincolo". Un grec din epoca elenistică recunoștea încă panteonul olimpic, și participa încă, măcar prin intermediari, la cultul public al cetății. El continua de asemenea să caute un ajutor supranatural în treburile sale zilnice, și e semnificativ faptul că acum capătă o importanță deosebită nu numai zeița Tyche (Fortuna), ci și astrologia, o străveche artă babiloniană pe care grecii o ignoraseră înainte, în pofida interesului lor deosebit pentru astronomie. Dar adevărata viață religioasă devine tot mai mult cea a misteriilor, cu accentul pe care-l pun acestea pe purificare, inițiere, comuniune și, într-un fel sau altul, pe mîntuire. Religia devine mult mai perso-

nală decît înainte. Din pricină că *polis* îşi pierduse caracterul de comunitate atotcuprinzătoare, ea nu mai putea constitui centrul vieţii spirituale a oamenilor. Fiecare individ trebuia acum să-şi dobîndească singur mîntuirea, prin comuniunea directă între el însuşi şi divinitate.

Dezvoltarea filozofiei a urmat o direcţie asemănătoare. Şi filozofia l-a întors pe om către sine, întorcînd spatele lumii materiale. În măsura în care etica epocii clasice era întemeiată pe comunitatea de *polis*, ea a devenit fără sens în cadrul monarhiilor absolute ale epocii elenistice. Filozofii clasici credeau în inegalitatea oamenilor şi în acţiunea politică întemeiată pe această premisă. Stoicismul, filozofia dominantă a epocii elenistice, a început prin a predica fraternitatea oamenilor sub imperiul unei legi unice divine, dar în sens negativ sau pasiv — înţelepciunea şi virtutea presupunînd indiferenţă faţă de bunurile şi durerile materiale, faţă de avere sau sărăcie, sclavie sau drepturi cetăţeneşti. Filozofia şi religia elenistică au aşadar un teren comun, chiar dacă prima era raţională, de o rece intelectualitate în argumentare, iar cealaltă emoţională şi adesea orgiastică, oferind rituri în loc de demonstraţii. Fiecare însă, la propriul ei nivel, oferea consolare şi speranţă într-o lume în care perspectivele materiale erau sărace şi politica nu mai era supusă unei analize raţionale, în care, deci, etica trebuia să se despartă de societate şi chiar, încă şi mai mult, de politica curentă.

Doctrina stoică n-a fost statică, și istoria ei e plină de complexități și chiar de contradicții. De pildă, ea a absorbit repede pe de o parte astrologia, aducînd, pe de altă parte, contribuții interesante la teoria fizică. Mai mult decît toate, quietismul [1] stoic a suferit importante transformări. Indiferența față de poziția socială — și de aici acceptarea statutului pe care se întîmplă să-l ai, oricare ar fi fost el — s-a convertit într-o doctrină a vocației și îndatoririi, mai cu seamă pentru guvernanți. Printre stoicii romani de seamă se aflau Seneca (în vremea lui Nero el a exercitat multă vreme funcții superioare) și împăratul Marcus Aurelius. Pentru asemenea oameni de acțiune, evident, ideea fraternității umane și legea rațiunii naturale aveau nuanțe diferite de cele ale stoicismului timpuriu. Obiectul investigației era acum descoperirea bazei morale de la care, pornind, să se guverneze un imperiu, și după ce Augustus a instituit monarhia la Roma, aceasta s-a restrîns la guvernarea de către un monarh absolut. Regele-filozof devine idealul stoic, ca și cel al cinicilor.

Stoicismul roman e doar un exemplu al adevărului exprimat de binecunoscutul vers al lui Horațiu: „Grecia captivă și-a capturat învingătorul brutal". Cu mult înainte ca Roma să fie activă în Mediterana orientală, ea fusese profund influențată din punct de vedere cultural de către greci, prin intermediul așezărilor grecești din sudul Italiei. Romanii au învățat

[1] *Quietism* (din lat. *quies*, liniște), doctrină a impasibilității în fața evenimentelor și a reacțiilor pasive (n. tr.).

alfabetul de la grecii din Cumae, de pildă. Mult timp, absorbția împrumuturilor de origine greacă pare să nu fi produs dificultăți. În prima jumătate a secolului II î.e.n. însă, influențele — în religie și filozofie, în dramă și istoriografie — deveniseră atît de masive încît unii oameni, asemenea lui Cato cel bătrîn, au protestat îndelung și vehement. Dar catonienii aceștia nu aveau să învingă. Cucerirea treptată a lumii elenistice a inundat Roma și Italia cu idei grecești, cu opere de artă grecești, cu sclavi vorbind grecește. Ca urmare, în cele mai multe domenii de activitate (cu excepția notabilă a dreptului, armatei și administrației politice) e imposibil de discutat ideile romane deosebit de modelul sau inspirația lor greacă. Partea orientală a imperiului, în fapt, a rămas în multe privințe greacă — elenistică — pînă la sfîrșit. Nu există martor mai important decît creștinismul timpuriu. Începînd cu Paul din Tars, cea mai recentă dintre religiile de mistерii a fost predicată grecilor, iudeilor elenizați și altor populații elenizate din provinciile estice în limba și cu procedeele tehnice ale retorilor greci. *Vechiul testament* era citat în mod normal nu după textul ebraic, pe care relativ puțini creștini sau virtuali prozeliți îl puteau citi, ci după traducerea greacă din secolele III și II î.e.n. Teologia creștină a primit pentru întîia oară o armătură filozofică sistematică de la oameni impregnați de tradiția filozofică greacă, de la Platon la stoicismul tîrziu. Apologeții celor două tabere dezbat cît se poate de serios chestiunea priorității între Homer și Moise. Apărătorii păgîni ai lui Homer duceau o luptă desperată de ariergardă. Începuse o fază cu totul nouă a istoriei occidentale.

TABEL CRONOLOGIC

Date cronologice	*Evenimente culturale*
800 î.e.n.	
Instituirea jocurilor Olimpice, 776	? Compunerea *Iliadei* și *Odiseii*
Începuturile „colonizării" occidentale, cca 750	
700 î.e.n.	
	? Hesiod
Tirania Cipselizilor la Corint, cca 650—585	Arhiloc *fl* [1] 650
Începuturile „colonizării" în Marea Neagră, cca 650	

[1] *fl. (floruit*, lat.): adesea cronologia autorilor mai vechi e indicată de izvoare (și deci cunoscută de noi) nu cu datele întregii vieți, ci cu data, parțial convențională, a maturității carierei lor, *akmè* în greceşte sau *floruit*, „a înflorit" la cutare dată (n.tr.)

Al doilea război messenian

600 î.e.n.

Arhontatul lui Solon, 594

Tirania Pisistratizilor la Atena, cca 545—510

Reforma constituțională a lui Clistene la Atena, 508

500 î.e.n.

Revolta orașelor ioniene, 499—494

Războaiele medice, 490—479

Liga deliană și imperiul Atenei, 478—404

Ostracizarea lui Cimon, 461

Transferarea tezaurului ligii la Atena, 454

Războiul peloponesiac, 431—404

Ciuma la Atena, 430—426

Moartea lui Pericle, 429

Tales, ? 600

Safo și Alceu, *fl.* 600

Pindar, n. 518

Templul lui Zeus în Olimpia, 456

Moartea lui Eschil, 456

Aristofan n. cca 450

Școala hipocratică de medicină la apogeu, 440—390

Moartea lui Pindar, cca 438

Încheierea lucrărilor Partenonului, 432

Moartea lui Cleon, 422

Pacea lui Nicias, 421
Expediția în Sicilia, 415—413

400 î.e.n.
Procesul lui Socrate, 399
Victoria tebanilor împotriva Spartei, Leuctra, 371

400 î.e.n.
Filip al II-lea al Macedoniei, 359—336
Bătălia de la Cheroneea, 338

Alexandru cel Mare, 336—323
Întemeierea Alexandriei, 331
Sfîrșitul democrației ateniene, 322

Moartea lui Herodot, între 430 și 424
Platon n. cca 429
Sofocle și Euripide mor în 406
Încheierea lucrărilor Erehteionului, 404
Moartea lui Tucidide, între 404 și 399

Moartea lui Aristofan, cca 385
Fondarea Academiei lui Platon, cca 385
Demostene, n. 384

Moartea lui Platon, 347

Moartea lui Isocrate, 338
Moartea lui Diogene Cinicul, cca 325
Executarea lui Demostene, 322
Moartea lui Aristotel, 322
Menandru compune *Dyskolos*, 316

Zenon (întemeietorul școlii stoice) la Atena, 313

Ptolemeu I și Seleucos I își iau titlul de rege, 305

Întemeierea școlii lui Epicur la Atena, 306

300 î.e.n.

Publicarea *Elementelor* lui Euclid, cca 300
Moartea lui Teofrast, între 288 și 285
Moartea lui Callimach, cca 240
Omorîrea lui Arhimede, 212

200 î.e.n.

Victoria romană asupra lui Filip al V-lea al Macedoniei la Kynoskefalai, 197
Distrugerea Corintului de către romani, 146

Marele altar din Pergam, cca 180
Hiparh *fl.*
Poseidonios din Rodos, 131
Moartea lui Polibiu, cca 118

100 î.e.n.

Plutarh n. cca 46

100 e.n.

Heron din Alexandria, *fl.*
Lucian, n. cca 120
Claudius Ptolemeu, *fl.* 120—150
Galenus moare, 199

200 e.n.

CUPRINS

Studiu introductiv 5
Prefață 17
Capitolul I 21
CINE ERAU GRECII? 21
Capitolul 2 27
EPOCA OBSCURĂ ȘI POEMELE HOMERICE 27
Periodizarea istoriei Greciei 39
Capitolul 3 41
GRECIA ARHAICĂ 41
Colonizarea 49
Tirani și legiuitori 54
Comunitatea, religia și panelenismul 62
Capitolul 4 72
CETATEA-STAT CLASICĂ 72
Război și imperiu 81
Atena 95
Sparta 110
Declinul cetății-*polis* 117
Capitolul 5 125
LITERATURA 125
Poezia 128

Tragedia 132
Comedia 141
Proza 146
Capitolul 6 154
ŞTIINŢĂ, FILOZOFIE ŞI ETICĂ POPULARĂ 154
Ştiinţa 158
Filozofia şi politica 168
Atitudini şi morală populară 178
Capitolul 7 198
ARTELE PLASTICE 198
Arhitectură şi urbanism 204
Sculptura 210
Pictura 217
Capitolul 8 222
EPOCA ELENISTICĂ 222
Cetăţi greceşti şi monarhi absoluţi 225
Greci şi romani 233
Tabel cronologic 235

Lector : TEODORA POPA
Tehnoredactor : AUREL BUCUR

Bun de tipar 1.III.1974. Apărut 1974. Tiraj 50.000 broşate. Coli tipar 7,50

Tiparul executat sub comanda nr. 40 032 la Combinatul Poligrafic „Casa Scînteii", Piaţa Scînteii nr. 1 Bucureşti

Editura Eminescu

În Colecția «Clepsidra»

au apărut:

Liviu Rebreanu CIULEANDRA • Petre Sălcudeanu UN BIET BUNIC ȘI O BIATĂ CRIMĂ • Victor Eftimiu KIMONOUL ÎNSTELAT • Liviu Rebreanu AMÎNDOI • Theodor Constantin ASTĂ-SEARĂ, RELACHE • Francis Carco VIAȚA LUI FRANÇOIS VILLON • Charles Diehl TEODORA, ÎMPĂRĂTEASA BIZANȚULUI • A. T'Serstevens CARTEA LUI MARCO POLO • Nicolae Tăutu MISIUNILE CĂPITANULUI DAN • Ion Ochinciuc NOPȚILE COLONELULUI BÂRSAN • Florin Andrei Ionescu SPIONUL MĂ PRIVI SURPRINS • Theodor Constantin CRIZANTEME PENTRU ERNA • Pierre Montet VIAȚA DE TOATE ZILELE ÎN EGIPTUL ANTIC • Ioan Dan CURIERUL SECRET • Tudor Popescu TURISTUL SINGURATIC

COLECȚIA CLEPSIDRA

Lei 4,75